

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales



TESIS DOCTORAL

**La estrategia política de al-Adl wa-l-Ihsane durante el
reinado de Mohamed VI: un estudio del islam político
en Marruecos a través de la sociología del poder**

PRESENTADA POR:

Alfonso Casani Herranz

DIRECTORES:

Dr. Miguel Hernando de Larramendi Martínez

Dr. Waleed Saleh Alkhalifa

Madrid, 2018.

“Combien de fois avait-il entendu ce mot et désiré en découvrir le sens caché. C’était bien flou dans son esprit, mais il était convaincu que la science était sans limits et que l’humanité y consacrait toute son existence pour n’en acquérir que de faibles éléments. Il voulait, lui aussi, y vouer sa vie tout entière pour cueillir le plus possible de ses fruits, si peu que se fût.”

Taha Hussein, *Le livre des jours*

Índice

Índice de tablas	13
Abreviaturas	15
Notas con respecto a la traducción, transcripción e idiomas empleados.....	17
Agradecimientos	19
Resumen	21
Summary	25
Capítulo 1. Introducción	29
PARTE 1: ISLAM, POLÍTICA Y MONARQUÍA	35
Capítulo 2. Reflexiones teóricas y consideraciones metodológicas	37
2.1. El islam como fuente de poder y recurso de acción política en Marruecos.....	38
2.2. Planteamiento de la investigación.....	54
2.3. Metodología	56
2.4. Bases teóricas de la investigación.....	60
2.4.1 La teoría de los movimientos sociales	61
2.4.2 Introducción a una teoría de la sociología del poder	64
2.5. ¿Cómo se aplica este enfoque a Marruecos?	71
2.5.1 Élite primarias y secundarias en el régimen marroquí.....	72
2.5.2 Recursos de poder en Marruecos.....	77
Capítulo 3. El aparato religioso del régimen alaui	81
3.1. Pilares de la legitimidad del rey.....	82
3.1.1 La legitimidad religiosa.....	83
3.1.2 La integridad territorial como elemento de legitimidad	90
3.1.3 Legitimidad legal: modernización y democratización.....	92
3.2. La estatalización del campo religioso	93
3.2.1 Las cofradías.....	97
3.2.2 Los ulemas	98
3.2.3 La institucionalización del campo religioso	101
3.2.4 Las mezquitas como espacios de competición ideológica	107
Capítulo 4. El islam político en Marruecos	111
4.1. Los movimientos islamistas como movimientos sociales	111

4.2. El islamismo en Marruecos.....	113
4.3. Movimientos islamistas marroquíes	115
4.3.1 El Partido de la Justicia y el Desarrollo (حزب العدالة والتنمية).....	118
4.3.2 El salafismo marroquí.....	126
4.3.3 Asociaciones de dawa: Jamaat al-Tabligh wa-l-Dawa (جماعة التبليغ و الدعوة)	130
PARTE 2: LA ACCIÓN POLÍTICA DE AL-ADL WA-L-IHSANE (1999 – 2018)	
.....	131
Capítulo 5. Al-Adl wa-l-Ihsane como movimiento islamista de oposición al Majzén	
.....	133
5.1. La figura del jeque Abdessalam Yassine	134
5.1.1 Sus primeros años.....	135
5.1.2 La redacción de “El islam o el diluvio” (“الإسلام أو الطوفان”).....	137
5.1.3 El pensamiento de Yassine, entre lo político y lo religioso	140
5.2. Los inicios de al-Adl wa-l-Ihsane (1981-2001)	145
5.2.1 Etapa de la yihad oral (1974-1981)	146
5.2.2 Etapa de la organización del trabajo (1981-1985).....	147
5.2.3 Etapa de ejecución (1985-1990).....	149
5.2.4 Etapa de acción e intentos de contención (1990-1998)	150
5.2.5 Etapa de estabilidad (1998-2001).....	152
5.3. Organización de Al-Adl wa-l-Ihsane	153
5.3.1 Los miembros de la <i>yamaa</i>	153
5.3.2 Organigrama de la asociación.....	156
5.3.3 El Círculo Político	161
5.3.4 La financiación de al-Adl wa-l-Ihsane	165
5.4. Modos de actuación de al-Adl wa-l-Ihsane	166
5.4.1 Ideología y discurso.....	166
5.4.2 Educación y dawa, la creación de un sentimiento de comunidad	168
5.4.3 La movilización popular.....	170
5.4.4 Desarrollo de actividades de carácter social y cultural.....	172
5.4.5 Recurso informativo: el desarrollo de los medios de comunicación	174
5.4.6 La dimensión internacional de al-Adl wa-l-Ihsane.....	176

Capítulo 6. El ascenso al trono de Mohamed VI: de la <i>baya</i> a las elecciones legislativas de 2002	179
6.1. Los últimos años de reinado de Hassan II: el inicio de una liberalización política	180
6.2. El ascenso al trono de Mohamed VI.....	183
6.2.1 La sumisión de las élites al monarca: la celebración de la <i>baya</i> (البيعة)	184
6.2.2 Acciones iniciales de Mohamed VI, ¿una reforma política?.....	186
6.2.3 La apertura del campo religioso	189
6.2.4 Las elecciones de 2002: una primera prueba al proceso de democratización	191
6.3. Año 1999: el surgimiento de un nuevo escenario político para al-Adl wa-l-Ihsane	193
6.3.1 La publicación de una nueva carta al rey: “Memorandum à qui de droit” ..	193
6.3.2 El fin del arresto domiciliario del jeque Yassine.....	197
6.3.3 Una nueva etapa de acción para al-Adl wa-l-Ihsane	199
6.3.4 El rechazo de al-Adl wa-l-Ihsane de las elecciones legislativas de 2002....	203
Capítulo 7. Los atentados de Casablanca del 16 de mayo de 2003 y la recomposición del campo político-religioso.....	207
7.1. El reposicionamiento de los actores políticos y religiosos tras los atentados....	209
7.1.1 Los atentados de Nueva York del 11 de septiembre	209
7.1.2 La reacción de al-Adl wa-l-Ihsane a los atentados de Casablanca	213
7.2. La respuesta del Majzén al terrorismo	217
7.2.1 La movilización del recurso coercitivo	218
7.2.2 La reforma del campo religioso.....	221
7.2.3 La cuestión social	225
7.3. Al-Adl wa-l-Ihsane en el escenario post-Casablanca 2003	226
Capítulo 8. La reforma de la <i>Mudawana</i> (مدونة) y el <i>cleavage</i> islamista-modernista	231
8.1. Antecedentes: la década de los 90	232
8.2. El Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo y la polarización de la sociedad	234
8.2.1 El pensamiento de al-Adl wa-l-Ihsane con respecto a la situación de la mujer	237
8.2.2 La postura de al-Adl wa-l-Ihsane ante la polarización de la sociedad	240

8.2.3 Las manifestaciones de Rabat y Casablanca y la creación de una Comisión real	243
8.3. El cambio de escenario de 2003 y la aprobación de la <i>Mudawana</i>	247
Capítulo 9. La ofensiva de al-Adl wa-l-Ihsane: las visiones de 2005 y la campaña de jornadas de puertas abiertas	251
9.1. Contexto político: las elecciones legislativas de 2007 y la perspectiva de un tsunami islamista.....	252
9.2. Las visiones de 2005: el anuncio de la <i>qawma</i> (قومة)	255
9.2.1 El debate mediático en torno a las visiones	259
9.3. El juicio de Nadia Yassine.....	262
9.4. La campaña de “jornadas de puertas abiertas” de 2006.....	266
9.4.1 La respuesta a las jornadas de puertas abiertas: el inicio de una campaña de represión por parte del régimen	267
Capítulo 10. La actuación de al-Adl wa-l-Ihsane a lo largo de las protestas antiautoritarias de 2011	271
10.1. El desarrollo de las revueltas antiautoritarias	272
10.1.1 El movimiento 20-F como encarnación de las protestas populares.....	274
10.1.2 La intervención de la monarquía: el discurso del 9 de marzo de 2011	279
10.1.3 La elaboración de una nueva Constitución y el referéndum del 1 de Julio de 2011	283
10.1.4 Las elecciones legislativas del 25 de noviembre de 2011	288
10.1.5 La retirada de al-Adl w-al-Ihsane de las protestas antiautoritarias	292
10.2. La movilización de recursos a lo largo de las protestas de 2011	295
10.2.1 La reacción del Majzén.....	295
10.2.2 La actuación de al-Adl wa-l-Ihsane durante las protestas	300
10.3. Las relaciones en el seno del movimiento 20-F.....	303
10.3.1 Organización del movimiento 20-F.....	304
10.3.2 El establecimiento de un campo de acción común	306
Capítulo 11. La muerte del <i>sheij</i> Yassine y el posicionamiento de al-Adl wa-l-Ihsane en el escenario post 20-F	311
11.1. El panorama post-2011: el nuevo escenario político y los gobiernos de Benkirane	312
11.1.1 El gobierno de Benkirane (2011-2016)	313
11.1.2 Las elecciones de 2016 y bloqueo el institucional	316

11.1.3 Al-Adl wa-l-Ihsane a lo largo de 2012	317
11.2. La muerte del <i>sheij</i> Yassine	318
11.2.1 La renovación de las élites dirigentes de la asociación	319
11.2.2 La estructura de al-Adl wa-l-Ihsane	322
11.2.3 Principios y discurso de al-Adl wa-l-Ihsane	325
11.3. Periodo de acción 2013-2017.....	327
11.3.1 La colaboración sindical como forma de mantener las protestas	328
11.3.2 Protestas populares de carácter social	332
11.3.3 Acciones organizadas por otros colectivos.....	333
11.3.4 La campaña de despidos de funcionarios de 2017	338
11.3.5 La muerte de Mohcine Fikri y el estallido de protestas en el Rif.....	342
11.4. El acercamiento entre islamistas y la oposición al régimen	347
11.4.1 Jalones en el acercamiento entre al-Adl wa-l-Ihsane y la oposición	349
11.4.2 El “Estado civil” (الدولة المدنية)	358
11.4.3 La UNEM: la presencia de al-Adl wa-l-Ihsane en las universidades	365
Capítulo 12. Conclusiones.....	369
12.1. La acción de al-Adl wa-l-Ihsane en el periodo temporal analizado (1999-2018)	370
12.2. La especialización política de al-Adl wa-l-Ihsane	378
12.3. El islam político contestatario en la sociología del poder.....	386
Chapter 12. Conclusions	391
12.1 The action of al-Adl wa-l-Ihsane during the period studied (1999-2018).....	392
12.2. Al-Adl wa-l-Ihsane’s political specialization	399
12.3 Anti-establishment political Islam in the sociology of power	406
Fuentes y bibliografía.....	411
Fuentes primarias	411
Entrevistas realizadas	411
Documentos de al-Adl wa-l-Ihsane	416
Documentos oficiales	424
Fuentes secundarias	427
Bibliografía	427
Documentos de prensa.....	470
Material audiovisual	476

ANEXOS	477
Anexo 1: Modelo de entrevista en profundidad.....	479
Anexo 2: Comunicado conjunto de los movimientos islamistas de Marruecos tras los atentados de Casablanca, emitido el 18 de mayo de 2003.	481
Anexo 3: Ejemplos de las visiones relatadas por al-Adl wa-l-Ihsane en el año 2005.	483
Anexo 4: Relación de funcionarios despedidos o desplazados a lo largo de la campaña de 2017 contra al-Adl wa-l-Ihsane, entre los meses de diciembre de 2016 y abril de 2017.	491

Índice de tablas

Tablas

Tabla 1: Tipología de movimientos islamistas en Marruecos.....	117
Tabla 2: Evolución de al-Adl wa-l-Ihsane (1981 – 2018).....	156
Tabla 3: Número de arrestados, heridos y fallecidos entre el 20 de febrero y el 12 de julio de 2011, conforme a las cifras registradas por la AMDH.....	297
Tabla 4: Número de arrestados, heridos y fallecidos entre febrero y noviembre de 2011, conforme a las cifras registradas por al-Adl wa-l-Ihsane.....	298
Tabla 5: Principales sindicatos marroquíes.....	329
Tabla 6: Acción de al-Adl wa-l-Ihsane (2012-2017).....	337
Tabla 7: Número de funcionarios afectados por la campaña de despidos y sanciones contra al-Adl wa-l-Ihsane, a fecha 20 de abril de 2017.....	339
Tabla 8: Clasificación de los actores políticos de la oposición susceptibles de pactar un acuerdo de mínimos, conforme a la percepción de al-Adl wa-l-Ihsane.....	352
Tabla 9: Evolución de la propuesta de diálogo y modelo político de al-Adl wa-l-Ihsane.....	383
Tabla 10: Evolution of al-Adl wa-l-Ihsane’s proposal for dialogue and political model.....	404

Figuras

Figura 1: Base del pensamiento del <i>sheij</i> Yassine.....	141
Figura 2: Organigrama de al-Adl wa-l-Ihsane hasta 2012.....	160
Figura 3: Utilización de los recursos estratégicos por parte de al-Adl wa-l-Ihsane.....	168
Figura 4: Incorporación de al-Adl wa-l-Ihsane al movimiento 20-F.....	376
Figura 5: Estructura de al-Adl wa-l-Ihsane a partir de 2012.....	379
Figura 6: Al-Adl wa-l-Ihsane’s integration in the February 20 Movement.....	398
Figura 7: Structure of al-Adl wa-l-Ihsane since 2012.....	400

Abreviaturas

AMDH	Asociación Marroquí de Derechos Humanos
AWI	Al-Adl wa-l-Ihsane
CCDH	Consejo Consultivo de Derechos Humanos
CCDDI	Comité de defensa de los presos islamistas
CDT	Confederación Democrática del Trabajo
CSE	Consejo Superior de Enseñanza
DGSN	Dirección General de Seguridad Nacional
IER	Instancia Equidad y Reconciliación
FDG	Federación de la Izquierda Democrática
FDT	Federación Democrática del Trabajo
FIS	Frente Islámico de Salvación
HACA	Alta autoridad de la Comunicación audiovisual
Hirak	Movimiento Popular del Rif
INDH	Iniciativa Nacional de Desarrollo Humano
IRCAM	Instituto Real de la Cultura <i>Amazigh</i>
MNP	Movimiento Nacional Popular
MP	Movimiento Popular
MPDC	Movimiento Popular Democrático y Constitucional
M20F	Movimiento 20 de febrero (20-F)
MDS	Movimiento Democrático y Social
MUR	Movimiento Unicidad y Reforma
OADP	Organización de la Acción Democrática y Popular
ODT	Organización Democrática del Trabajo
PAM	Partido Autenticidad y Modernidad
PDI	Partido Democrático y de la Independencia
PGSU	Partido de la Izquierda Socialista Unificada
PI	Partido Istiqlal
PJD	Partido de la Justicia y el Desarrollo
PPS	Partido del Progreso y del Socialismo
PRV	Partido del Renacimiento y de la Virtud
PSU	Partido Socialista Unificado

RNI	Agrupación Nacional de Independientes
UC	Unión Constitucional
UGTM	Unión General de Trabajadores de Marruecos
UMT	Unión Marroquí del Trabajo
UNEM	Unión Nacional de Estudiantes de Marruecos
UNFP	Unión Navional de Fuerzas Populares
UNTM	Unión Nacional del Trabajo en Marruecos
USFP	Unión Socialista de Fuerzas Populares

Notas con respecto a la traducción, transcripción e idiomas empleados

Es necesario realizar varias anotaciones con respecto a los idiomas empleados y la transcripción realizada de la lengua árabe, presente en la mayoría de documentos tratados. Se ha decidido mantener las citas y referencias en el idioma original cuando éstas procedían del inglés o del francés, puesto que consideramos que su comprensión no presenta una gran dificultad. Las citas que aparecen en castellano a lo largo de esta tesis doctoral han sido traducidas de la lengua árabe, todas ellas son traducciones propias del autor de esta investigación.

En lo que respecta a la transcripción de nombres propios árabes, se ha mantenido la forma adoptada por el francés, puesto que es la comúnmente utilizada en Marruecos (cuando no emplean su lengua vernácula). De este modo, nombres como Yassine han mantenido la forma del francés, en lugar de recurrir a su castellanización, Yasín.

Una cuestión distinta ha sido la transcripción de términos procedentes del árabe. En todos los casos, hemos intentado recurrir al término en castellano, añadiendo, junto a éste, la primera vez que aparece, el término original en lengua árabe. No obstante, hemos considerado que esto no era conveniente en todas las ocasiones, puesto que hay términos cuya transcripción ha sido adoptada por los propios investigadores del mundo árabe e islámico, con lo que parecía conveniente emplear su transcripción (traducida la primera vez que aparece). Es el caso de conceptos como la *baya* (ceremonia de fidelidad), un término común en las investigaciones en castellano, e incluso en el lenguaje periodístico. Mención especial requiere el término *sheij* (jeque) empleado para referirnos a Abdessalam Yassine, fundador y guía espiritual de al-Adl wa-l-Ihsane. En este caso, hemos considerado que la palabra “jeque” ha adquirido una carga semántica concreta que no refleja la realidad expresada por el término en árabe.

De igual modo, hemos decidido mantener la transcripción “al-Adl wa-l-Ihsane” para referirnos a la asociación islamista objeto de nuestra investigación. La dificultad de trasladar su significado al castellano y la variedad de nombres empleados para referirse a ella (generalmente, Justicia y Caridad o Justicia y Espiritualidad; *Justice et Bienfaissance*, *Justice et Spiritualité* y *Justice et Bel Agir* en francés) nos ha conducido a considerar una mejor opción mantener el nombre original transcrito, que, además, permite que sea reconocido por investigadores de cualquier origen. Aunque no se trata de la opción

utilizada en la mayoría de los casos, también ha sido empleada para referirnos a Annahj Addimoqrati (Vía Democrática), puesto que es el término empleado en lengua árabe y, generalmente, en francés (tal ha sido el caso, por ejemplo, de todos nuestros interlocutores), por lo que hemos optado por no alejarnos de su denominación común. Finalmente, en lo que respecta a los términos para los que se ha adoptado su forma transcrita, se ha tratado de utilizar una fórmula lo más sencilla posible, prescindiendo de los signos diacríticos y adoptando una forma fonética lo más cercana al castellano posible. La siguiente tabla refleja el método de transcripción empleado:

ظ	ط	ض	ص	ش	س	ز	ر	ذ	د	خ	ح	ج	ث	ت	ب	أ
t	t	d	s	s	s	z	r	d	d	j	h	y (ll)	z	t	b	a
ة	ي	و	ه	ن	م	ل	ك	ق	ف	غ	ع					
a	y (i)	w	h	n	m	l	k	q	f	gu-	Vocal correspon- diente					

Fuente: Elaboración propia

Agradecimientos

Quiero aprovechar este espacio para agradecer su ayuda a la infinidad de personas que me han apoyado, orientándome, enviándome información y contactos, revisando mi trabajo y dándome ánimos en general. Me gustaría comenzar dando las gracias a todas aquellas personas que aceptaron concederme una entrevista o me facilitaron información, son el pilar básico de esta tesis y, en ningún momento, dudaron en abrirme sus puertas para que pudiese profundizar en mi investigación. También quiero agradecer a todos los investigadores que me ayudaron durante mi estancia en Marruecos, que me presentaron a gente a la que entrevistar y me aconsejaron sobre cómo se realiza un trabajo de campo. También estoy muy agradecido a todo el mundo en la Université Internationale de Rabat, donde realicé mi estancia predoctoral, los cuales me pusieron todas las facilidades posibles para realizar mi trabajo y me integraron en todas las actividades de la universidad, de forma que fui uno más de su equipo durante esos meses.

Quiero, también, agradecer su apoyo a la Fundación de Cultura Islámica, por ayudarme y permitirme tanta flexibilidad para realizar la tesis y por descubrirme una perspectiva distinta del mundo. También a la Universidad Autónoma de Madrid (gracias a la cual, además, obtuve una beca Erasmus+KA107 que permitió realizar mi estancia en Rabat), al Taller de Estudios Internacionales del Mediterráneo, por acogerme, y al Grupo de Estudios sobre las Sociedades Árabes y Musulmanas, ambos me han apoyado mucho y, a través de sus actividades, me han ayudado a crecer como investigador. Lo mismo puedo decir del Foro de Investigación sobre el Mundo Árabe y Musulmán, donde periódicamente he tenido la oportunidad de presentar el desarrollo de mi investigación y que siempre ha sido un espacio en el que encontrar respuestas.

Estoy muy agradecido por todo a mi familia y, en especial, a mis padres y hermanos por ayudarme, escucharme, facilitarme todo en la medida de lo posible y por su apoyo incondicional. Una mención especial para mi padre, que ha sido como un director de tesis más para mí, ha acabado siendo un experto en Marruecos y siempre me ha animado a creer que todo puede lograrse. Y, por supuesto, quiero agradecerse a Alicia, sin cuyo apoyo y compañía esta tesis no habría sido un periodo tan feliz de mi vida. Por último, mi más sincero y cariñoso agradecimiento a Ana, Miguel y Waleed, sin su apoyo anímico, académico y administrativo no habría sido capaz de realizar esta tesis, y a los que les debo esta investigación.

Resumen

Las revueltas de 2011 y su rápida desactivación en Marruecos reflejaron la estabilidad de la que goza la monarquía alauí a la cabeza del país. Esta estabilidad se asienta sobre una doble legitimidad: de carácter político, como jefe del Estado con carácter ejecutivo, y de carácter religioso, proyectada, principalmente, en el estatus del rey como Comendador de los creyentes.

Esta tesis recoge la proposición de Waterbury (1970) según la cual los movimientos islamistas marroquíes mantienen una posición estratégica frente al rey, a través de la cual, mediante un discurso y una acción construida sobre el islam, pueden desafiar a la monarquía en los dos pilares sobre los que se asienta su autoridad, como actores político-religiosos. Esto se debe a su doble capacidad para actuar como actores políticos y construir su legitimidad sobre los mismos fundamentos religiosos empleados por la monarquía.

En un escenario islamista mutable y en proceso de compresión desde que, en 2003, Mohamed VI impulsase su nueva política religiosa y de reestructuración del campo religioso, destaca el papel de oposición mantenido por la asociación islamista al-Adl wa-l-Ihsane (a menudo referido en castellano como Justicia y Espiritualidad o Justicia y Caridad) desde su formación en 1981, e, incluso, previamente, a través de la figura del *sheij* Abdessalam Yassine, difunto líder y fundador de la asociación, desde la publicación de su primera carta abierta al rey en 1974. Su carácter de actor contestatario al régimen quedó, nuevamente, confirmado a través de su participación en las revueltas antiautoritarias de 2011, a través del movimiento popular 20-F que promovió las reivindicaciones contra el régimen. Esta participación reflejó un cambio en la orientación de sus alianzas, con un marcado carácter político, y una mayor flexibilidad en sus reivindicaciones ante el régimen político marroquí.

A pesar de esta relevancia, una revisión bibliográfica de los estudios en torno al islam político en Marruecos refleja la escasez de investigaciones dedicadas a esta asociación. Esto es aún más notable si nos atenemos a su actividad política e interacción en el régimen político, frente al estudio de su pensamiento y presupuestos teológicos.

En paralelo, esta investigación se inscribe en las recientes corrientes teóricas que reivindican la necesidad de aproximarse a la región del norte de África y Oriente Medio a través de las teorías generales de la ciencia política (rechazando, así, concepciones

previas en torno al supuesto excepcionalismo de la región) y, más concretamente, la necesidad de estudiar los movimientos islamistas como movimientos sociales capaces de tomar elecciones racionales. Se trata de distanciarse, así, de los estudios exclusivamente ideológicos de los movimientos islamistas, para comprenderlos como actores pragmáticos capaces de adaptarse a las distintas circunstancias políticas, que interactúan con otros actores políticos y sociales en función de sus intereses y cuyo programa de acción evoluciona conforme al contexto.

Con el fin de aplicar esta aproximación a este estudio de caso, esta investigación se apoya en la teoría de la sociología del poder desarrollada por Izquierdo Brichs (2008; 2009; 2013; Izquierdo Brichs y Etherington, 2017a; Izquierdo Brichs et al., 2017). Este marco teórico permite sistematizar el análisis de las estructuras de poder que rigen un sistema político (Izquierdo Brichs, 2009: 19), contribuyendo a distanciarnos de las supuestas especificidades que presenta el análisis del mundo árabe. La sociología del poder nos permite analizar las dinámicas de poder establecidas entre los distintos actores del sistema, cuyo objetivo es la acumulación diferencial de poder. De igual modo, nos permite analizar el papel desempeñado por el islam en estas dinámicas, entendido como una ideología instrumentalizada políticamente, que, de la mano tanto de los actores islamistas como de la monarquía, se convierte en un recurso de poder con capacidad de movilización de la población y construcción de imaginarios colectivos que contribuyen al desarrollo de su acción (Izquierdo Brichs, 2009: 38).

A través del estudio del periodo de reinado de Mohamed VI, desde su ascenso al trono hasta el año de redacción de esta investigación, 2018, esta tesis tiene por objeto estudiar la estrategia política de al-Adl wa-l-Ihsane y su acción política a lo largo de las casi dos décadas que comprenden el periodo acotado. Con este fin, la investigación se pregunta por los distintos factores que condujeron a la participación de al-Adl wa-l-Ihsane en el movimiento 20-F en 2011, así como las implicaciones que su participación tuvo sobre la asociación. La inclusión del periodo posterior a las revueltas nos ofrece, asimismo, la posibilidad de observar las primeras consecuencias de la muerte del *cheij* Yassine, fallecido en diciembre de 2012, sobre la asociación.

Con el propósito de desarrollar este estudio de caso, se ha recurrido a una técnica de *process tracing* (rastreo de procesos), que permite distinguir los principales procesos causales que han contribuido a configurar la actividad política de al-Adl wa-l-Ihsane. De este modo, mediante la técnica de rastreo de procesos se identifican las principales coyunturas críticas que han determinado el desarrollo de la acción de esta asociación

islamista, con el objetivo de estudiar los mecanismos y sucesos causales clave que condujeron a la participación de este movimiento en las revueltas antiautoritarias de 2011. Esta aproximación metodológica nos ha permitido, asimismo, reconocer la importancia del contexto, como generador de oportunidades y limitaciones a la acción; así como observar la dinámica reactiva existente entre la monarquía alauí, como motor del régimen político marroquí, y al-Adl wa-l-Ihsane como miembro de la sociedad civil, así como el modo en que la acción de esta primera contribuye a moldear el contexto político del país. Con este propósito, la investigación se apoya en el análisis de un elevado volumen de textos (principalmente, comunicados políticos, informes y noticias de al-Adl wa-l-Ihsane, la mayoría de ellos exclusivamente en lengua árabe) y en un cuerpo de entrevistas a miembros de los distintos partidos y asociaciones políticas y religiosas marroquíes, realizadas en 2017 en la región de Rabat-Casablanca, a lo largo de una estancia predoctoral en la Université Internationale de Rabat entre enero y agosto de 2017.

Esta tesis doctoral se divide en dos partes. La primera de ellas, bajo el título de *Islam, política y monarquía*, asienta la estructura político-religiosa sobre la que se desarrolla la acción de al-Adl wa-l-Ihsane, para lo que se presenta el sistema político marroquí, los símbolos e instituciones sobre los que se ha construido la legitimidad religiosa del rey alauí (a través de las cuales el islam se convierte en una “ideología de combate” al servicio de las élites del país [El Ayadi et al., 2005: 7]), y la evolución del escenario islamista desde la llegada de Mohamed VI al trono.

La segunda parte (*La acción política de al-Adl wa-l-Ihsane (1999-2018)*) comprende la acción de esta asociación islamista desde la entronización de Mohamed VI en 1999, que supuso una alteración de la estructura de oportunidades políticas de al-Adl wa-l-Ihsane. Con este objetivo, se han identificado cinco momentos clave en el desarrollo de esta asociación, analizados cada uno en un capítulo diferenciado, así como un último capítulo dedicado a la situación de al-Adl wa-l-Ihsane en el contexto posterior a las revueltas de 2011, y un capítulo en el que se recogen las conclusiones de esta tesis. De esta forma, las coyunturas críticas identificadas son: a) la reacción y repercusiones de la entronización de Mohamed VI sobre la asociación, desde su acceso al trono en 1999 hasta las elecciones legislativas de 2002; b) los atentados terroristas perpetrados en Casablanca el 16 de mayo de 2003; c) el lustro de tensiones y protestas en torno a la segunda reforma de la *Mudawana* o Código de familia, desde la elaboración del Plan Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo en 1999, hasta la aprobación de la *Mudawanna* por el Parlamento en el año 2003; d) las campañas promovidas por al-Adl wa-l-Ihsane en

2005 y 2006, bajo la proclamación de un cambio en 2006 anunciado por una serie de visiones espirituales (*ruia*) entre los miembros de la asociación, y la organización de unas “jornadas de puertas abiertas” para intensificar la presencia de esta asociación islamista en la sociedad marroquí; e) las protestas antiautoritarias de 2011; y, por último, f) las consecuencias de estas revueltas, en lo que hemos denominado un contexto post-20-F, y sus repercusiones sobre al-Adl wa-l-Ihsane.

A través de esta investigación, se ha observado un proceso de especialización política de al-Adl wa-l-Ihsane, que se inicia con la formalización de la rama política de la asociación, en el denominado Círculo Político, en 1998, y que culmina con la participación de al-Adl wa-l-Ihsane en el movimiento 20-F, en la que se observa una mayor lógica política e interés por interactuar con otros actores de la oposición. Esto se ha reflejado en la búsqueda de colaboraciones basadas sobre criterios político, y no religiosos, y en el desarrollo de concepto de “Estado civil” como propuesta de modelo de gobierno.

De forma general, la investigación permite observar la evolución del campo del islam político en Marruecos y profundizar en su estudio a través de la sociología del poder. Se observa, así, que la evolución de al-Adl wa-l-Ihsane se enmarca en un proceso generalizado de politización de los actores islamistas, pero también de fracturación del escenario islamista y su colaboración conjunta. Por último, a través de esta investigación, se espera contribuir a completar las carencias existentes en torno al conocimiento de al-Adl wa-l-Ihsane, mediante la reconstrucción de la narrativa de esta asociación a lo largo de las últimas dos décadas y la puesta a disposición de otros investigadores de un nuevo corpus de información en torno al islam político en Marruecos, mediante el análisis de un elevado volumen de textos disponibles exclusivamente en lengua árabe.

Summary

The 2011 uprisings in Morocco, and its fast deactivation, showed the monarchy's stability as the leader of the country. The king's endurance is due to its double-pillared legitimacy: political, as chief of the State with executive powers, and religious, portrayed best in his status as Commander of the faithful.

This PhD thesis relies on Waterbury's proposition (1970) according to which the Moroccan Islamist movements hold a strategic position in front of the king, as they can, through their Islam-based discourse and action, defy the monarchy in the two dimensions that support his authority, as political-religious actors. This is explained by their double ability to act as political actors and to build their legitimacy on the same religious basis on which the monarchy relies.

In a changeable and fractured Islamist scenario, since Mohamed VI promoted a new religious strategy and restructuration of the religious sphere in 2003, the role of the Islamist association al-Adl wa-l-Ihsane (also known as Justice and Spirituality) as an opposition force stands out for its constancy, since its creation in 1981, and even before that, through the writing of the open letter to the king by its deceased leader and founder, the *cheikh* Yassine, in 1974. Al-Adl wa-l-Ihsane's nature as an antiestablishment actor was, once again, confirmed through its participation in the 2011 uprisings, in the frame of the February 20 movement that promoted the protests against the regime. Al-Adl wa-l-Ihsane's participation showed a change in its search of alliances, based in a stronger political component, and a greater flexibility in its demands against the Moroccan political regime.

In spite of its relevance, a literature review of the studies focusing on political Islam in Morocco shows the limited number of researches dedicated to this Islamist association. This is even more significant when looking at the studies on its political agenda and actions in the political field, in comparison to the analysis of its thought and religious foundations.

At the same time, this research is framed in the recent theoretical trends claiming the need to approach the MENA region through the general theories of political science (thus rejecting previous assumptions on the so called region's exceptionalism). More precisely, this trend calls for the need of studying Islamist movements as social movements capable of taking free rational choices. These authors aim at distancing themselves from the

studies exclusively based on the Islamist movement's ideology, in order to understand them as pragmatic actors that are able to adapt to the different political circumstances, whose interaction with other political and social actors is based on their political-interests and whose programs can change as the context does.

In order to adopt this approach, this research relies on the sociology of power theory developed by Izquierdo Brichs (2008; 2009; 2013; Izquierdo Brichs and Etherington, 2017, Izquierdo Brichs et al., 2017). This theoretical framework enables the researchers to systematize the analysis of the power structures present in the political system (Izquierdo Brichs, 2009: 19), contributing to the rejection of the alleged specificities of the Arab world. The sociology of power allows us to analyze the dynamics of power established between the different actors of the system, whose goal is the differential accumulation of power. Likewise, it allows to study the role played by Islam in these dynamics, understood as a politically-focused ideology that becomes a resource of power in the hands of the Islamist movements and the king, with the aim of mobilizing the people and creating a collective worldview that contributes to the implementation of their actions (Izquierdo Brichs, 2009: 38).

By studying Mohamed VI's reign, since its rise to the throne in 1999 to the year of writing the thesis (2018), this research's main objective is to analyze the political strategy of al-Adl wa-l-Ihsane and its political action during the almost two decades that constitute the period defined. With this purpose, the research asks for the different elements that led to al-Adl wa-l-Ihsane's participation in the February 20 movement in 2011, as well as the consequences this had on this association. By also including the years following the protests, it is also possible to see the first consequences of *cheik's* Yassine death (in December 2012) on the Islamist movement.

In order to develop this case study, we have relied in a process tracing technique, which allows to identify the main causal processes that have contributed to shape al-Adl wa-l-Ihsane's political action. Thus, through this methodological approach, the aim is to differentiate the main critical junctures that have configured the movement's development, in order to study the mechanisms and key causal events that have led to its participation in the 2011 antiauthoritarian uprisings. At the same time, and relying on process tracing, we have recognized the importance of the context as a source of opportunities and restrictions to political action. We have also acknowledged the reactive dynamics existing between the Alaui monarchy, as the Moroccan political system's driving force, and al-Adl wa-l-Ihsane as a member of the civil society, as well as the way

in which the former's actions shape the country's political context. In order to do this, the research relies on the analysis of a high volume of texts (mainly, statements, reports and news by al-Adl wa-l-Ihsane, most of them found only in Arabic language) and a corpus of interviews to the members of the different Moroccan political and religious parties and associations, carried out in 2017 in the region Rabat-Casablanca, through a research stay in the Université Internationale de Rabat.

The research is divided in two parts. The first, under the title *Islam, politics and the monarchy*, lays down the political-religious structure in which al-Adl wa-l-Ihsane's action is developed. In order to do so, the research presents Morocco's political system, the symbols and institutions over which the king has built his religious legitimacy (and that have turned Islam into a "combative ideology" at the service of the country's elites [El Ayadi et al., 2005: 7]), and the evolution of the Islamist field since Mohamed VI's accession to the throne.

The second part (*The political action of al-Adl wa-l-Ihsane (1999-2018)*) comprises the movement's actions since Mohamed VI's enthronement in 1999, which triggered a change in al-Adl wa-l-Ihsane's structure of political opportunities. Throughout our research, we have identified five key moments in the development of this Islamist association, each analyzed in a different chapter, in addition to one last chapter dedicated to the years following the 2011 uprising –in what we have called a post-February 20 context, and a chapter gathering the final conclusions. The critical junctures identified are: a) the reactions and consequences of Mohamed VI's enthronization, since his accession to the throne in 1999 to the legislative elections of 2002; b) the terrorist attacks of May 16th, 2003; c) the five-year period of conflict surrounding the reform of the *Moudawana* or Family Code, since the promotion of the National Plan of Action for the Integration of Women into Development in 1999, to its adoption by the Parliament in 2003; d) the campaigns promoted by al-Adl wa-l-Ihsane in 2005 and 2006, which presaged a change in 2006 based on its members' spiritual visuals (*ruia*), and the launching of an "open-doors campaign" to intensify its presence among society; e) the 2011 antiauthoritarian uprisings; and, lastly, f) the consequences of these uprisings and its impact on al-Adl wa-l-Ihsane.

Through this research, we have witnessed a process of political specialization in al-Adl wa-l-Ihsane, which began with the formalization of its political branch (the Political Circle) in 1998, and which ended with al-Adl wa-l-Ihsane's participation in the February 20 movement, which showed it adopting a stronger political logic and an interest in

collaborating with other political actors within the opposition field. This has reflected in its search for alliances based in a political criterion, instead of a religious one, and in its development of the concept of “Civil State” as a governance model.

From a broader perspective, the research shows the evolution of the political Islam arena in Morocco and allows to develop its study through the sociology of power. Thus, it reflects on how the politicization of al-Adl wa-l-Ihsane is coherent with the process of political specialization of the country’s political Islam field, which has also become more fractured and less collaborative. Lastly, through this research, we hope to contribute to the shortage of studies on al-Adl wa-l-Ihsane, through the reconstruction of this association’s narrative throughout the last two decades, and to the studies on political Islam in Morocco, by providing a new corpus of information based on the analysis of a large volume of texts only available in Arabic language.

Capítulo 1. Introducción

Desde su independencia, Marruecos se ha caracterizado por presentar un régimen político capaz de desactivar la contestación de la oposición política y de esquivar la inestabilidad que ha sacudido periódicamente la región desde su descolonización (Leveau, 1993: 50). La rápida desactivación de las protestas antiautoritarias de 2011, gracias a la intervención televisiva del monarca tan sólo 19 días después de su estallido no es más que un ejemplo de la estabilidad de la que goza el régimen (Camau, 2012). Como ya desarrolló John Waterbury (1970) hace más de medio siglo, sobre esta estabilidad influye la doble legitimidad político-religiosa sobre la que se apoya la dinastía alauí, en la que el rey ejerce de Jefe de Estado (con poderes ejecutivos y de representación) y detenta el título de Comendador de los creyentes, que le otorga autoridad espiritual sobre los creyentes marroquíes. La principal razón es la incapacidad del resto de actores políticos para competir con el monarca por el poder en ambas dimensiones, de tal forma que, si bien pueden gozar de una gran legitimidad en el plano político, no logran constituir una amenaza en el plano religioso (Waterbury, 1970: 153).

Desde esta perspectiva, consideramos que los movimientos islamistas mantienen una posición estratégica, a través de la cual, mediante un discurso y una acción construida sobre el islam, pueden desafiar a la monarquía desde ambos planos, político y religioso. Esto se debe a su capacidad para construir su legitimidad sobre los mismos fundamentos religiosos empleados por la monarquía. Este solapamiento ha dado lugar a una doble relación entre la monarquía y estos movimientos, cuyas primeras expresiones comenzaron a surgir en la década de los 60: de permisividad y cooptación, por un lado, y de represión y contención, por el otro, con el fin de atenuar la amenaza que pueden llegar a representar (Albrecht y Wegner, 2005: 2).

De entre estos movimientos islamistas, la asociación al-Adl wa-l-Ihsane (جماعة العدل و الإحسان), fundada en la década de los 80 por su Guía espiritual, el *sheij* Abdessalam Yassine (quien previamente había desafiado al rey Hassan II a través de la redacción de una carta abierta en la que le reprochaba su distanciamiento de los principios del islam), se ha distinguido por su persistencia en el ámbito de la oposición al régimen, consecuencia de su negativa a participar en el proceso institucional y su rechazo de la violencia (Cavatorta, 2007: 10). Desde esta perspectiva, al contrario que el Partido de la Justicia y el Desarrollo, el otro principal actor islamista del país, que ha aceptado las

prerrogativas del monarca y, en el momento de redacción de esta tesis doctoral, preside su segunda legislatura a la cabeza del gobierno, al-Adl wa-l-Ihsane participó en las revueltas populares de 2011 junto con el movimiento 20 de febrero y ha mantenido una postura crítica hacia el régimen marroquí. Su participación en las protestas de 2011 demostró la importancia que aún mantiene en la oposición (Macías Amoretti, 2014: 5), así como su capacidad para superar los viejos *cleavages* islamistas-izquierda y colaborar con otros actores contestatarios marroquíes.

La importancia que esta asociación islamista demostró en las protestas como actor contestatario¹ y el giro en las tendencias de formación de alianzas que éstas parecieron reflejar nos conducen a preguntarnos por los distintos factores que contribuyeron a promover este aparente cambio de estrategia. De este modo, esta tesis doctoral pretende analizar la acción de esta asociación islamista desde el acceso al trono de Mohamed VI en 1999, su participación en el movimiento 20 de febrero y las consecuencias que ésta ha tenido sobre el movimiento, con el objetivo de estudiar el desarrollo de la acción política de al-Adl wa-l-Ihsane, e identificar, así, los distintos recursos y redes a través de los cuales compite por el poder con el resto de actores políticos del sistema.

En este sentido, la investigación se enmarca en las corrientes que, desde comienzos del s. XXI, defienden la necesidad de estudiar los movimientos islamistas como actores políticos racionales, cuya estrategia y posturas defendidas no están determinadas de manera incondicional por su producción ideológica, sino que se adaptan al contexto y a los distintos acontecimientos que se suceden conforme a decisiones racionales (Cavatorta, 2007: 16). Esta reivindicación ha sido especialmente prominente desde las teorías de movimientos sociales (Wiktorowicz, 2004b: 3), que han defendido la necesidad de analizar a estos movimientos como actores colectivos racionales con unas tácticas, patrones de movilización y modelos de interacción y reclutamiento identificables (Wiktorowicz, 2004a: 13). Desde esta perspectiva, su capacidad para proyectar una ideología fundamentada en el islam, a través de un amplio abanico de acciones, y ocupar el espacio político (Zemni, 2013: 136) nos ha conducido a considerarlos como actores políticos para el objeto de esta investigación. A este respecto, es necesario tener en cuenta que el fin último que caracteriza a estos movimientos es la transformación del sistema conforme a los preceptos del islam, a través de la reislamización de la sociedad y las estructuras del Estado, enmarcándose su acción, así, en el ámbito político (Burgat, 2008:

¹ Entrevista n° 48, M. Willis, especialista en el mundo árabe e islámico, 08/12/2017.

28). Como afirmaba Fathallah Aarsalane, Secretario general adjunto y portavoz de al-Adl wa-l-Ihsane:

“Si l'objectif de l'action politique est d'agir sur le paysage et la prise de décision, nous le réalisons bien alors, même sans être un parti politique.”²

Apoyándonos en este enfoque, esta investigación adopta como marco teórico la sociología del poder elaborada por Izquierdo Brichs (2008; 2009; 2013; Izquierdo Brichs y Etherington, 2017a), que permite analizar las estructuras jerárquicas de poder de un país y las distintas estrategias y recursos empleados por sus actores para competir por el poder en el sistema (Izquierdo Brichs, 2009: 19). Esta aproximación teórica ha cobrado una especial relevancia, en los últimos años, en el estudio de los sistemas políticos de la región del norte de África y Oriente Medio (Álvarez-Ossorio e Izquierdo Brichs, 2007; Izquierdo Brichs, 2009, 2013; Ramírez, 2012; Feliu e Izquierdo Brichs, 2016) debido a su disposición para rehuir los paradigmas culturales anteriormente aplicados al mundo árabe.

Con el propósito de poder llevar a cabo nuestro objetivo, hemos delimitado el estudio de la acción de al-Adl wa-l-Ihsane al periodo de reinado de Mohamed VI (que sucedió a su padre, Hassan II, tras su muerte en 1999), cuya entronización desencadenó un nuevo periodo de actividad para al-Adl wa-l-Ihsane, potenciado por un periodo inicial de apertura política y por la liberación de Yassine, tras quince años de arresto domiciliario. Con el fin de desarrollar este estudio de caso, se ha recurrido a una técnica de *process tracing* (rastreo de procesos), a través de la cual se identifican los principales procesos causales que han contribuido a configurar la actividad política de al-Adl wa-l-Ihsane. Esta aproximación nos permite identificar los momentos cruciales para el desarrollo de esta asociación islamista durante las últimas dos décadas, los mecanismos y sucesos que determinaron su acción e influyeron en sus decisiones (Van Evera, 1997: 74). De este modo, se espera reconstruir la narrativa de la asociación a lo largo del tiempo (Bayat, 2005: 897) e identificar los principales resortes de su acción. De igual modo, esta aproximación nos va a permitir comprender el contexto en el que ésta se ha desarrollado (Vennesson, 2013: 246), a través de la cual podremos observar los modos en los que el Palacio y las élites primarias que giran alrededor del mismo, comúnmente agrupados bajo

² Radi, Omar (2013). “Al Adl reste Al Adl” [en línea], *Lakome*, 08/01/2013. Disponible en: <https://www.maghress.com/fr/lakomefr/1226> [consultado el 12/03/2018]

el término de *Majzén*³, contribuyen a conformar la estructura del sistema y reaccionan a las posiciones e iniciativas del resto de actores políticos.

Para ello, la investigación se basa en el análisis de documentos emitidos por al-Adl wa-l-Ihsane (comunicados, noticias, informes...), documentos oficiales y noticias de prensa, así como en un cuerpo de 48 entrevistas realizadas a lo largo de una estancia de investigación en la Université Internationale de Rabat entre enero y agosto de 2017.

De manera general, a través de esta tesis esperamos contribuir a paliar la escasez de estudios dedicados a al-Adl wa-l-Ihsane en España⁴, así como realizar nuestra aportación al estudio de los movimientos islamistas tanto desde la teoría de movimientos sociales como, sobre todo, desde la sociología del poder. De igual modo, a través del análisis de un elevado volumen de textos, la mayoría de ellos disponibles solo en lengua árabe, esperamos poner a disposición de otros investigadores un nuevo corpus de información en torno al islam político en Marruecos.

Finalmente, en lo que respecta a la estructura de la tesis, ésta se ha dividido en dos partes. La primera comprende los tres primeros capítulos (capítulos 2, 3 y 4), en los que se desglosan los fundamentos, instituciones y actores que conforman el campo político-religioso del país, con el fin de comprender la estructura en la que interactúan los actores del sistema. La segunda parte se compone de ocho capítulos (incluidas las conclusiones), que presentan a al-Adl wa-l-Ihsane y analizan su acción a lo largo del periodo temporal acotado (1999-2018).

El primero de estos capítulos (capítulo 2) ofrece un estado de la cuestión del estudio del islam como recurso de poder en Marruecos, lo que nos permite observar las carencias y proposiciones previas sobre las que se apoya esta investigación. Asimismo, se presenta la metodología de la investigación y las distintas perspectivas teóricas sobre las que se asienta nuestro análisis: la teoría de movimientos sociales y la sociología del poder. El último apartado reproduce el escenario político marroquí desde la sociología del poder, lo que nos servirá como base para comprender la estructura de poder sobre la que se

³ En la Edad Media, el término “*Majzén*” designaba los almacenes del tesoro del Estado y, por extensión, la administración que gestionaba ese tesoro (El Sherif, 2012: 665). En la actualidad, en Marruecos, el término designa al Palacio y los actores más cercanos al mismo, los cuales constituyen las élites primarias del país, controlan la mayoría de recursos de poder y contribuyen al sistema de poder sobre el que se asienta el régimen marroquí (en esta tesis doctoral, a veces referido, en consecuencia, como régimen *majzení*).

⁴ Entre los estudios realizados cabe destacar Macías Amoretti, 2005, 2008, 2011, 2013, 2014; Arigita, 2010; y Boutarbouch, 2011.

asienta el régimen marroquí, así como para enmarcar, de forma general, la posición y capacidad de acción de los distintos actores políticos presentes en el sistema.

El capítulo 3 desgrana los símbolos e instituciones sobre los que se asienta el aparato religioso del Majzén. Esto nos permite observar, en primer lugar, los fundamentos culturales sobre los que se ha construido la autoridad religiosa del rey, así como el resto de pilares sobre los que se ha construido su legitimidad. La segunda parte del capítulo presenta a los actores religiosos sobre los que se apoya el Majzén en su acción, el cuerpo de ulemas, las cofradías religiosas y las instituciones que proyectan y coordinan el islam como ideología.

El capítulo 4 presenta los principales actores islamistas marroquíes, comprendidos como movimientos sociales, con una instrumentalización del islam como recurso ideológico de movilización y una proyección política. De este modo, se analiza su posición en el sistema y su modo de acción, lo que nos permite completar el contexto en el que se desarrolla la acción de al-Adl wa-l-Ihsane.

Ya en la segunda parte, el capítulo 5 presenta a la asociación islamista al-Adl wa-l-Ihsan, el objeto de estudio de esta investigación. El objetivo de este capítulo es presentar el funcionamiento de la asociación, para lo cual se realiza una revisión de la biografía y pensamiento de su fundador, el *sheij* Yassine, (en torno a cuya figura y pensamiento intelectual se ha estructurado la asociación [Shanin, 1994: 169; Macías Amoretti, 2008: 110]) y se presentan los rasgos principales del movimiento: su desarrollo histórico, su estructura organizativa y sus principales modos de actuación política.

Los seis siguientes capítulos recogen el análisis de esta investigación, realizada mediante el empleo de la técnica de rastreo de procesos (*process tracing*), a través de la cual se identifican las principales coyunturas críticas que han determinado el desarrollo de la acción política de esta asociación islamista. Nuestro objetivo es reconocer y estudiar los sucesos causales clave que condujeron a la participación de al-Adl wa-l-Ihsane en las protestas antiautoritarias de 2011, para, posteriormente, observar las repercusiones que su participación ha tenido sobre el movimiento. La proximidad temporal entre la desactivación de estas protestas y la muerte del Guía espiritual de la asociación (el 13 de diciembre de 2012) nos permite reconocer, igualmente, las consecuencias iniciales que su fallecimiento ha tenido sobre la asociación que fundó y lideró durante más de tres décadas.

Con este propósito, se han identificado cinco momentos clave, analizados cada uno en un capítulo distinto, así como un último capítulo dedicado a la situación de al-Adl wa-l-Ihsane en el contexto posterior a las revueltas de 2011.

El primero de estos capítulos (capítulo 6) analiza la reacción y repercusiones de la entronización de Mohamed VI sobre la asociación, desde su acceso al trono en 1999 hasta las elecciones legislativas de 2002.

En el capítulo 7 se estudian las consecuencias de los atentados terroristas perpetrados en Casablanca el 16 de mayo de 2003 sobre los ámbitos político y religioso marroquí, así como su impacto sobre los distintos actores religiosos del país.

El capítulo 8 comprende el lustro de tensiones y protestas en torno a la segunda reforma de la *Mudawana* o Código de familia, desde la elaboración del Plan Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo por parte de Secretario de Estado Said Saaadi en 1999, hasta su aprobación en el Parlamento en el año 2003.

El siguiente capítulo (capítulo 9) recoge las campañas promovidas por al-Adl wa-l-Ihsane en 2005 y 2006, bajo la proclamación de un cambio en 2006 anunciado por una serie de visiones espirituales (روى) entre los miembros de la asociación, y la organización de unas “jornadas de puertas abiertas” que diesen a conocer esta asociación islamista a la sociedad marroquí.

A continuación, el capítulo 10 estudia el desarrollo de las protestas antiautoritarias de 2011, el papel desempeñado por al-Adl wa-l-Ihsane a lo largo de las mismas y su relación con el resto de fuerzas políticas dentro del movimiento popular del 20 de febrero.

El capítulo 11 analiza las repercusiones de estas revueltas, en lo que hemos denominado un contexto post-20-F, y su influencia sobre al-Adl wa-l-Ihsane. Esto nos ofrece, asimismo, la posibilidad de observar las consecuencias de la muerte del *sheij* Yassine sobre el movimiento, y su acción en los años posteriores a su muerte.

Por último, el capítulo 12 recoge las principales conclusiones de la investigación.

PARTE 1: ISLAM, POLÍTICA Y MONARQUÍA

Capítulo 2. Reflexiones teóricas y consideraciones metodológicas

Este capítulo describe el diseño sobre el que se ha desarrollado nuestra investigación, detalla el objeto de estudio de esta tesis doctoral, el marco teórico en el que nos hemos apoyado y las herramientas metodológicas empleadas para alcanzar nuestros objetivos.

Con este fin, el capítulo comienza realizando una revisión bibliográfica de los estudios sobre el islam como recurso de poder político en Marruecos. Este breve repaso permitirá presentar un estado de la cuestión de estos estudios y comprender la importancia que el islam desempeña como base de autoridad política y garante de estatus social en el país. La asimilación de elementos populares por parte de la comprensión oficial del islam concede al islam marroquí un carácter específico (Macías Amoretti, 2007: 74), que se ha reflejado en el proceso de construcción del Estado y que ha sido empleado como fuente de legitimidad por la dinastía alauí que reina en el país (El Ayadi et al., 2005: 7).

El apartado 2.2 acota nuestra pregunta de investigación al periodo iniciado con el reinado de Mohamed VI (que accede al trono el 23 de julio de 1999) y al proceso iniciado por al-Adl wa-l-Ihsane con la constitución de su Círculo Político, como órgano de gestión de la “cosa pública”⁵, creado en 1998 y hecho público en el año 2000. A través de nuestro análisis se espera observar el desarrollo de esta asociación a lo largo de las últimas dos décadas e identificar los rasgos principales de su dimensión política y el repertorio de acciones que conforma su actividad.

El apartado 2.3 explica la metodología adoptada para desarrollar esta investigación, principalmente, mediante la realización de entrevistas en profundidad y la adopción de un diseño de “rastreo de procesos” (*process tracing*). Finalmente, el último apartado (2.4) expone las bases teóricas en las que nos hemos apoyado, entre las que destaca el uso de técnicas y conceptos de las teorías de movimientos sociales y la adopción de la sociología del poder desarrollada por Izquierdo Brichs como marco de análisis. Como se expone a lo largo del capítulo, consideramos que ambas aproximaciones constituyen un enfoque novedoso y necesario al estudio de los movimientos islamistas.

⁵ Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). “مسيرة العدل والإحسان: أزيد من عقدين بين المحنة والمنحة”, *Aljamaa*, 04/02/2009.

Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25103.shtml>> [consultado el 12/03/2018]

2.1. El islam como fuente de poder y recurso de acción política en Marruecos

La creciente importancia que el islamismo ha adquirido en las últimas décadas como ideología alternativa y el creciente peso de los movimientos y partidos islamistas en los escenarios políticos de la región (Izquierdo Brichs, 2011: 13) se ha traducido en una proliferación de los estudios en torno al islam político (véase, entre otros, Burgat, 2008 (1988); Roy, 1994; Kepel, 1991, 2001; Tozy, 1999; Lamchichi, 2001; Zeghal, 2005; Bayat, 2007; 2013; Saleh, 2007; Ayoob; 2008; Darif, 2010). Este interés se ha visto potenciado por diversos acontecimientos históricos de importantes repercusiones internacionales: el triunfo de la revolución de Irán en 1979 (Roy, 2001: 119), los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y el surgimiento del terrorismo yihadista internacional (Saleh, 2007: 1; Ayoob, 2008: x), o, tras el estallido de las revueltas antiautoritarias de 2011 en la región del norte de África y Oriente Medio, la llegada de algunos de estos movimientos al gobierno (como es el caso del Partido Ennahda en Túnez, los Hermanos Musulmanes en Egipto o el Partido de la Justicia y el Desarrollo en Marruecos) (Roy, 2017).

A pesar de ello, la miríada de movimientos y corrientes existentes, la variedad de su acción y recursos, y sus especificidades históricas y geográficas impiden que el islamismo pueda ser comprendido como un fenómeno monolítico (Ayoob, 2008: 23; Macías Amoretti, 2014: 25; Achilov y Set, 2017: 609) y dificulta su estudio, teorización y clasificación (Ayoob, 2008: 23). Esta dificultad se refleja en la propia complicación que entraña la definición del término de “islamismo”, tanto por la complejidad de la realidad enmarcada por este fenómeno como por las dificultades semánticas que supone su traducción (Burgat, 2008: 14-16). Como señalan López García y Hernando de Larramendi, una primera consecuencia de esto se refleja en la necesidad común de las investigaciones en torno al islamismo de comenzar definiendo este concepto (López García y Hernando de Larramendi, 2006: 321).

De forma general, por islamismo se entiende el “conjunto de proyectos ideológicos de carácter político cuyo paradigma de legitimación es islámico” (Gómez García, 2009: 165), que comprende un amplio abanico de corrientes intelectuales y movimientos cuya reivindicación común es la implantación de la sharia como base jurídica del sistema, bajo la consideración de que “la religión es política” (Ayubi, 2000: 101-105; Gómez García, 2009: 165).

Roy define este término como el “movimiento socio-político, fundado sobre el islam definido en tanto que ideología política y religión” (Roy, 1992: 57). A este respecto, Fuller afirma que, para estos movimientos, el “islam como conjunto de creencias tiene algo que decir acerca de cómo política y sociedad han de orientarse en el mundo musulmán y de aplicarse de alguna manera” (Fuller, 2003: xi).

Como ideología, el islamismo “es una forma de instrumentalización del islam por individuos, grupos y organizaciones que persiguen objetivos políticos” (Denoeux, 2002: 62). De esta misma perspectiva, Zemni ofrece una definición más elaborada, en la que afirma (Zemni, 2013: 136):

“I define Islamism as an ideology that strives to appropriate the political space through the mobilization of religious (Islamic) resources and modes of social action ranging from the daw’a (predication) to the jihad (violence, terrorism) through which certain social groups manifest their desire to control the state, or to overthrow or oppose the state and to install an order that is called —Islamic.”

El islam político se ha conformado como un proyecto colectivo y holístico, encarnado en una multiplicidad de movimientos de acción organizada (con proyectos políticos y medios de acción muy variados), que persiguen alcanzar el poder a través de la instrumentalización de la religión (Bouyahya, 2015: 5; Lamchichi, 2001: 21; Achilov y Set, 2017: 608). Este proyecto afecta y rige todos los aspectos de la vida de sus miembros y pretende transformar todos los ámbitos de la sociedad conforme a un código ético y moral fundamentado en el islam (Yavuz, 2003: 23; Macías Amoretti, 2014: 5). De esta forma, como señala Elahmadi, el islamismo (Elahmadi, 2006b: 20):

“más que una ideología política, es sobre todo una visión del mundo que engloba una ética social, una moral económica (que distinguimos de la economía política) y un esfuerzo intelectual.”

Aunque la instrumentalización del islam como recurso movilizador de la población y fuente de legitimidad puede remontarse históricamente hasta los orígenes del mismo (López García y Hernando de Larramendi, 2006: 322), el germen del islamismo contemporáneo puede situarse en la creación de la organización de los Hermanos Musulmanes por Hassan al-Banna, en Egipto, en 1928, el cual dio lugar a un modelo de acción político-social inspirado en su lema “el islam es la solución”, y a una organización que, posteriormente, influiría sobre el surgimiento de los demás movimientos islamistas contemporáneos (Burgat, 2008: 50; Saleh, 2014: 129). Su expansión por la región como corriente de pensamiento, desde mediados del s. XX, dio lugar a nuevas y variadas organizaciones políticas y movimientos sociales (Albrecht y Wegner, 2005: 3), que se

distanciaron los unos de los otros a medida que se alejaban de los principales intelectuales originarios del islam político (entre los que cabe citar a los ideólogos egipcios Hassan al-Banna y Sayyid Qutb o al paquistaní Abul Ala Maududi) (Seniguer, 2012) y se adaptaban al contexto político, religioso y social de cada región (Zemni, 2013: 135).

El proyecto islamista surgió como respuesta a la desilusión de un sector de la población musulmana con la situación de deterioro en la que se encontraron los países árabes desde la llegada de la modernidad (Ayubi, 2000: 101), mediante la reivindicación de una “época dorada” del islam, representada por el gobierno de los cuatro califas bien guiados u ortodoxos que sucedieron al Profeta tras su muerte, entre los años 632 y 661 (Ayoob, 2008: 3)⁶. Los distintos males políticos, económicos y sociales que padecían los países de mayoría musulmana son justificados por el distanciamiento del islam por parte de la

⁶ El deseo de retornar a la edad dorada del islam es la piedra angular del denominado salafismo (السلفية) que propone un regreso a los fundamentos del islam, a la religión de los ancestros (أسلاف), rechazando las nuevas supersticiones y variaciones populares que han contaminado el islam, que habrían conducido al distanciamiento por parte de la civilización islámica de los principios y fundamentos de esta religión y que serían, por tanto, culpables de su declive (Gómez García, 2009: 294).

Esta corriente surgió a finales del s. XIX de la mano de pensadores como Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), su discípulo Mohammed Abdou (1849-1905) y Rachid Rida (1863-1935). Ante los desafíos planteados por la modernidad en los países de la ribera sur del Mediterráneo, estos autores plantearon la necesidad de reactualizar el islam de modo que pudiese hacerlos frente, mediante el retorno a los textos sagrados (evitando, de este modo, el estudio de las interpretaciones ya realizadas) y la reapertura de la interpretación (اجتهاد) (Ayubi, 2000: 90; Lamchichi, 2001: 26). Esta corriente racionalista y modernizadora dio lugar a nuevas escuelas de pensamiento de carácter tanto moderno como tradicional (Lamchichi, 2001: 27).

Tanto el salafismo como el islamismo proponen una vuelta a los fundamentos originales del islam y una transformación del sistema que propicie esos cambios. La diferencia entre ambos movimientos estriba en la diferencia en los medios a través de los cuales lograr el cambio social (Burgat, 2008: 31; Lamchichi, 2001: 27). Mientras que el islamismo ha desarrollado un proyecto político, orientado a la transformación del Estado y sus estructuras, los salafistas sitúan el énfasis sobre la moral y la dimensión ética. Esta diferencia ha conducido, a menudo, a los salafistas a actuar como focos de presión conservadora, más que como auténticos actores políticos con un proyecto transformador (Desrues, 2009: 13; Lamchichi, 2001: 27). Esta distinción, sin embargo, se ha debilitado con el tiempo, de modo que, en los últimos años, distintas corrientes salafistas de la región han presentado proyectos políticos incorporándose al juego político institucional. Especial interés reviste el caso del partido salafista al-Nur en Egipto tras la caída del presidente Mubarak. Este proceso, visible en otros países como Túnez, también se ha producido en Marruecos cuando prominentes figuras del salafismo marroquí concurrieron a las elecciones legislativas de octubre de 2016.

sociedad y sus gobernantes. De este modo, se posiciona como un proyecto de futuro alternativo y utópico, construido en base a un retorno a los orígenes del islam (Albrecht y Wegner, 2005: 3). Con este fin, se lleva a cabo una reapropiación y reinvención de la tradición islámica, conforme a una época ideal del islam (Ayubi, 2001: 178; Aourid, 2015: 17; Denoeux, 2002: 61).

Su expansión en la segunda mitad del s. XX ha sido explicada a través de diferentes factores, entre los que cabe destacar: el debilitamiento de los proyectos nacionalistas y progresistas en la región y el rechazo a la “modernización poscolonial de tintes extranjeros” a la que había conducido el proceso independentista (Burgat, 1996: 82); las transformaciones sociales que se estaban sucediendo en toda la región, en especial, el éxodo rural a los núcleos urbanos y el acceso masivo de la sociedad a las universidades (Kepel, 1991: 44); así como diversos acontecimientos de carácter internacional, tales como las sucesivas derrotas de los países árabes ante Israel, en 1967 y 1973; la revolución islámica de Irán de 1979 y la consecuente reacción de Arabia Saudí en la forma de expansión ideológica del *wahabismo*⁷ (Lamchichi, 2003: 9) o la expansión de una corriente bélica por la región tras el fin de la primera guerra de Afganistán y el retorno de los combatientes musulmanes (المجاهدين) a sus países de origen (Saleh, 2014: 130).

El surgimiento del islamismo ha dado lugar a distintos debates académicos en torno su desarrollo y su capacidad de evolucionar y absorber los elementos de su entorno (Amin, 2010: 38). Una primera división se produjo entre aquellas posturas orientalistas o existencialistas que se aproximan al islam como un ente monolítico e inmutable, rígido con respecto a los textos sagrados y, por lo tanto, incapaces de adaptarse a la modernidad o época contemporánea (es el caso de autores como Lewis, 1988; Kramer, 1980; o Badie, 1986). La perspectiva contraria entiende los movimientos islamistas como movimientos plurales, que reaccionan al contexto, más que guiarse por una adscripción ideológica inalterable, y que son, por lo tanto, capaces de adaptarse a los acontecimientos y de evolucionar (véase, entre otros, Burgat, 2008; Ayoob, 2008 o Esposito y Voll, 1994). Esta contraposición de posturas ha conducido a una segunda cuestión en torno a la capacidad de los actores islamistas de participar en el juego democrático, un debate que adquirió

⁷ El wahabismo es una corriente fundamentalista del islam que surgió en la península arábiga en el s. XVIII de la mano de Muhammad Abd al-Wahab y que tiene su raíz en el pensamiento desarrollado por Ibn Taimiyya (1263-1328). Se caracteriza por su rechazo de la modernidad, su carácter riguroso y su defensa del Corán y la Sunna como únicas fuentes de derecho. (Lamchichi, 2001: 59).

especial preeminencia a partir de la victoria del Frente Islámico de Salvación en Argelia en 1991 y el inicio del proceso de liberalización política en la región (Wegner, 2011: xxi). De este modo, mientras que algunos autores defienden la incompatibilidad del islam (Tibi, 2008: xiii) o su necesidad de reinterpretar la democracia desde el prisma de la sharia (Black, 2011: 237), otros autores destacan la actual participación de partidos islamistas en sistemas electorales y su respeto por los límites constitucionales (Ayoob, 2008: 155). Asimismo, se ha señalado la dificultad de actuación de estos partidos, cuya acción se lleva a cabo en regímenes no democráticos (Ayoob, 2008: 158; Tomé Alonso, 2015: 41; Wegner, 2011: xxvii).

Conviene, también, destacar el debate académico surgido, en la década de los años 90, en torno al debilitamiento del proyecto islamista y el surgimiento de nuevos medios y vías para la reislamización de la sociedad, fenómeno que Asef Bayat calificó como “post-islamismo” (1996, 2007). Este debilitamiento, que Roy bautizó como el “fracaso del islam político” (1994), se debía al agotamiento del proyecto islamista por el paso de los años y a su incapacidad para alcanzar el cambio político ambicionado, a los conflictos existentes en el seno del islam y a la imposibilidad de realizar el proyecto político defendido en aquellos países en los que los islamistas han alcanzado el poder (principalmente, Irán y Afganistán) (Lamchichi, 2003: 18; Kepel, 2001: 577; Roy, 1994: 60).

Roy describió esta etapa como una evolución desde los movimientos islamistas originarios hacia un “neofundamentalismo”, caracterizado por el abandono del proyecto político revolucionario y la adopción de un proyecto reformista, basado en una reislamización “desde abajo” y con un discurso moralizador y conservador, alejado de las reivindicaciones políticas de los islamistas (Roy, 1994: 75). Este giro ha dado lugar a dos corrientes contrapuestas: el surgimiento de un terrorismo de carácter transnacional (Roy, 1994: 77), y el debilitamiento de los programas de los movimientos islamistas hacia posturas más abiertas y democráticas (Kepel, 2001: 24).

Desde esta perspectiva, Bayat entiende por post-islamismo el “giro desde el islam político hacia lenguajes fragmentados interesados en la devoción personal y en una amenaza anti-islam de carácter global” (Bayat, 2007: 9). Este giro es entendido como una condición (es decir, la descripción de una situación a la que se ha visto abocado el islamismo) y un nuevo proyecto, cuyo énfasis se sitúa en el individuo y cuyo objetivo es aunar el islam con los derechos humanos y la democracia (Bayat, 2007: 11).

Si atendemos al desarrollo de los estudios en torno al islam como fuente de poder en Marruecos y al surgimiento de los movimientos islamistas en el país (que aparecen y se expanden a partir de los años 60), una primera aproximación nos conduce a distinguir entre las distintas dimensiones que entraña el islam, en lo que que Lamchichi denomina el islam normativo, el islam vivido (o popular) y el islam ideologizado (Lamchichi, 2001: 14-15). El primero de ellos es el islam oficial, jurídico y ortodoxo, representado por los ulemas y los *fuqaha* (الفقهاء) o alfaquíes (conocedores del islam). El “islam vivido” o popular comprende las variaciones y modificaciones resultantes de la práctica religiosa diaria y la integración de las tradiciones y prácticas populares (en Marruecos muy caracterizada por la devoción a los santos). Por último, el “islam ideologizado” representa aquellos casos en los que “la religión es aprehendida, casi exclusivamente, como ideología de combate, utilizada con fines políticos” (Lamchichi, 2008: 15), y constituye el islam sobre el que se han construido los movimientos islamistas. La intersección de estas corrientes en el caso marroquí, así como la construcción de una identidad en base al islam, pero respetuoso con los rasgos amazighes de su población, y el recurso al islam como fuente de legitimidad por parte de las distintas dinastías marroquíes constituyen la base de lo que se ha considerado el *islam magrebí*, característico de la región (aunque condicionado en cada país por su historia, cultura y desarrollo sociopolítico) (Macías Amoretti, 2007: 74).

El reconocimiento inicial de la existencia y complementarización de las corrientes popular y ortodoxa tuvo un gran impacto sobre las teorías elaboradas por los distintos investigadores al aproximarse al estudio de la religión como fuente de poder. Ernest Gellner ejemplifica muy bien esta doble comprensión del islam, al afirmar (Gellner, 1981: 276):

“Había dos cuestiones político-religiosas importantes, entonces y ahora, y nuestro Santón [Lyussi] hizo su contribución a las dos. Una se refiere a la posición, derecho y obligaciones del poder central y la otra alude a la posición de los santones vivientes, a su poder de intercesión y a su participación en las prácticas místicas o populares. Estas dos grandes cuestiones están entrelazadas. Es posible considerar al monarca simplemente, como el más grande de los morabitos o, alternativamente, como autoridad central que es, impulsado tanto por la necesidad de monopolizar el poder como de guardar la ortodoxia, por lo menos, muy precavido con los taumaturgos locales.”

De este modo, ya en los primeros estudios antropológicos en torno al islam en Marruecos, autores como Alfred Bel, Edmond Doutté o Edward Westermarck, destacaron la integración en el islam marroquí de elementos paganos y animistas, y de recursos

simbólicos tradicionales que desempeñaban una función social, así como la importancia del islam en el desarrollo social del país, concluyendo que la dimensión religiosa impregnaba todas las manifestaciones del país (El Ayadi et al., 2006: 14-19). La importancia que Douthé otorgó al ritual de la *baya* (البيعة o juramento de fidelidad), como instrumento de naturaleza religiosa, de sumisión y reconocimiento de los gobernantes, le animó, a su vez, a apoyar la distinción dicotómica entre *blad al-siba* y *blad al-majzen*, para distinguir entre los territorios bajo el control del rey y su entorno (Majzén) y aquellas zonas que se negaban a reconocer su autoridad política (reconociendo, sin embargo, en muchos casos, su autoridad religiosa) (El Ayadi et al., 2009: 22). En esta misma dirección, Westermarck consideraba que el islam en Marruecos mantenía una doble dimensión mágico-religiosa. En ellas se refería a la posesión de *baraka*, entendida como una virtud mágica positiva de la que están dotadas determinadas personas (denominados morabitos) y que incluye la posesión de dones, virtudes o cualidades divinas (Rachik, 2012: 101). Posteriormente, autores como Gellner destacaron la dimensión funcional de estas capacidades, a través de un estudio de la labor de mediación ejercida por los morabitos en las interacciones entre las tribus y entre el *blad al-majzen* y el *blad al-siba* (Gellner, 1981: 286). Estos elementos simbólicos constituyen la base sobre la que se sustenta la autoridad y legitimidad religiosa en la actualidad, a través de un proceso de retradicionalización y recuperación impulsado por la monarquía alauí tras la independencia de Marruecos, en 1956, (Aourid, 2015: 17; Elahmadi, 2006a: 63, Agnouche, 1987: 308; Tozy, 1989: 168). Este hecho ha conducido a distintos autores a establecer un paralelismo entre el periodo precolonial y el postcolonial (Hammoudi, 2007: 44; Waterbury, 1970: 4; López García, 1985: 227). Autores posteriores a la descolonización del país han defendido, sin embargo, que la distinción territorial entre *blad al-siba* y *blad al-majzen* no fue tan nítida, proponiendo, en su lugar, un modelo de funcionamiento político por el que las diversas tribus del país (bajo la autoridad del Majzén o no) se encontraban en constante contacto y cuyas posturas variaban en función de sus intereses o capacidad de supervivencia. Este nuevo enfoque se apoyaba en la teoría de la segmentariedad, aplicada a Marruecos por autores como Gellner (1969) o Waterbury (1970). Especialmente relevante para este estudio es la tesis desarrollada por este último autor, que afirmó que las alineaciones entre tribus en posiciones a favor o en contra del poder son temporales y están guiadas por unos intereses concretos, lo que hace que sean inestables y que las tribus que las compongan se encuentren en un constante reposicionamiento (Waterbury, 1970: 62-68). Esto conduce a constantes conflictos y

alianzas que benefician la estructura de poder establecida desde Palacio, el cual, a través de una estrategia de “divide y vencerás” promovida por el rey como “árbitro del sistema”, se asegura de mantener la parálisis existente en el ámbito político marroquí. De este modo, Waterbury enuncia (Waterbury, 1970: 10):

“Acompañando al inmovilismo, si no garantizando su existencia, se da un estado general de tensión y conflicto político entre las élites que, sin embargo, no provoca ningún realineamiento significativo de las fuerzas políticas.”

En el ámbito nacional, destaca la vasta obra de López García y su análisis histórico del sistema político marroquí (1985;1989; 2000b; 2000c; 2003; 2004; 2008; 2010a; 2012), que ha reflejado la doble corriente tradicionalista y modernista sobre la que se ha desarrollado la legitimidad del régimen marroquí (López García, 2000b: 45; 2000a: 205) y cuyas transformaciones constitucionales y electorales han dado lugar a una denominada “transición a cuenta gotas” (López García, 2010a: 181) o un modelo de reformas “en dosis homeopáticas” (López García, 2008: 113). También debe destacarse, en este sentido, el importante papel informativo y analítico desempeñado por las crónicas políticas anuales del *Annuaire de l'Afrique du Nord*⁸ y *L'Année du Maghreb*⁹ en el desarrollo de esta investigación.

Por su parte, autores como Geertz (1968) o Munson (1993) analizaron el fenómeno histórico morabítico en el país con el fin de comprender el uso de elementos simbólicos tradicionales por parte de actores contemporáneos con objetivos políticos o sociales (El Ayadi et al., 2006: 22).

Los estudios de Geertz se enmarcan en la antropología simbólica o interpretativa, a través de la cual realiza un análisis de la evolución de los sistemas de significación en Marruecos y, dentro de éste, de cómo la religión, en tanto modelo cultural, ha interaccionado con la política del país e influido, como sistema de creencias, sobre su población. De esta forma, describe su estudio como (Geertz, 1968: 36):

“La religión es una institución social, el culto una actividad social y la fe una fuerza social. Describir el modelo de sus cambios no es ni coleccionar vestigios de revelación, ni reunir una crónica de errores. Es escribir una historia social de la imaginación.”

Para Geertz, la religión como sistema de significación ha de entenderse como una fuerza movilizadora, que influye, por tanto, sobre el sistema político y las acciones de la

⁸ Véase, Gourdon (1974) y Santucci (1981; 1982;1983; 1984; 1985; 1990; 1991; 1992).

⁹ Véase Desrues (2006; 2007; 2009; 2012; 2014; 2016a; 2016b), Desrues y Khirlani (2009; 2010), Desrues y Hernando de Larramendi (2009) o Belal (2009).

sociedad. Se convierte, por ello, en un instrumento de poder simbólico. Esta fuerza movilizadora ha sido ejercida, a lo largo de la historia de Marruecos, por los morabitos, la monarquía y, más recientemente, por los partidos políticos y movimientos islamistas. Esta unión político-religiosa se refleja en la figura tradicional del “guerrero santo”, cuyos atributos giran en torno a la fuerza y el carácter, por un lado, y la reputación espiritual, por otro (Geertz, 1968: 25).

Munson, sin embargo, criticó la excesiva importancia atribuida por Geertz a la autoridad religiosa y al peso de los símbolos en la misma, para insistir, en su lugar, en la necesidad de ampliar el análisis a las estructuras y formas de actuación política (Munson, 1993: ix). De este modo, incluye nuevas variables de dominación, la principal de ellas, “la fuerza y el terror en la política marroquí” (Munson, 1993: 115), es decir, la dimensión coercitiva del régimen.

Posteriormente, autores como Hammoudi (2006) o Daadaoui (2011) han reflejado cómo estos recursos simbólicos han contribuido a sustentar el régimen político impulsado por la monarquía marroquí. A través de un estudio antropológico de carácter inductivo, Hammoudi realizó un análisis del autoritarismo en las sociedades árabes. A través de un estudio hagiográfico de los maestros de las cofradías religiosas marroquíes, estableció una analogía entre la relación de subordinación establecida entre maestro y pupilo, y la relación de dominación promovida entre el rey y sus siervos (Hammoudi, 2007: 116-129). Esta relación se apoya en las fuentes simbólicas de poder y en el círculo jerárquico de élites que rodea a la monarquía y que se compone del sultán, sus parientes, el ejército y la burocracia (Hammoudi, 2007: 71).

Daadaoui, por su parte, investigó las dinámicas de la hegemonía cultural en Marruecos y su contestación en la esfera pública, entendida como un espacio informal de contestación, que permite hacer frente y cuestionar la hegemonía cultural dominante (Daadaoui, 2011: 139). Es en esta esfera en la que actúan los movimientos islamistas. En este marco, el islam es empleado por el rey como un canal para el ejercicio de su autoridad, para lo cual se recurre a la burocratización de la religión y a los rituales de poder, ceremonia y espectáculos que tienen por objetivo asentar la autoridad del rey como árbitro y garante del sistema (Daadaoui, 2011: 141). La finalidad de esta “ritualización” de la religión es la ocupación de la esfera pública por parte de símbolos religiosos tradicionales, de forma que constriña la capacidad de actuación del resto de actores en este ámbito. El resultado es una concepción del Majzén como institución de representación del poder tradicional real y un aparato de violencia y dominación (Daadaoui, 2011: 41). Siguiendo esta misma

línea, autores como El Ayadi (2015), El-Katiri (2013), Maghraoui (2009) o Wainscott (2017) han estudiado el proceso de institucionalización y juridificación de este campo religioso por parte de la monarquía.

La proliferación de movimientos islamistas en la década de los 70 y 80 y su adquisición de una mayor relevancia política intensificaron las investigaciones sobre estos movimientos y el papel político desempeñado por el islam (El Ayadi et al., 2006: 30).

Lamchichi (1989, 2001) realizó un análisis comparativo del islamismo en el Maghreb (Argelia, Túnez y Marruecos) que trataba de escapar de las explicaciones estatocentristas para centrarse en el desarrollo ideológico y estratégico de los movimientos islamistas (Lamchichi, 1989: 13). De este modo, trató de explicar la articulación entre el espacio religioso y el sistema político, proponiendo un modelo general centro-periferia en el que el Estado y los movimientos islamistas se retroalimentan ideológicamente: por un lado, la amenaza islamista obligó al Estado a adoptar el islam como recurso identitario y elemento de poder, mientras que los movimientos islamistas, aun habiendo surgido como expresión contra los regímenes árabes autocráticos y la influencia de Occidente, se han construido sobre el islam normativo y los modelos de acción y organización occidentales (Lamchichi, 1989: 219).

Desde la sociología histórica, Tozy (1984; 1999) realiza un análisis de los referentes teológicos e históricos que estructuran las relaciones de poder en el país y de los itinerarios de los actores políticos con capacidad de representación de la sociedad. Para ello, identifica tres marcos de identidad empleados para legitimar el sistema: el califal, el jerifiano y el majzénico (Tozy, 1999: 18). De igual modo, analiza la trayectoria de los movimientos islamistas y su apropiación y ruptura con los elementos simbólicos de poder tradicionales. Esto le permite recuperar la noción de *siba*, entendido como un espacio controlado de oposición, permitido siempre que no llegue a amenazar los fundamentos del régimen. De este modo, la *siba* se convierte en un espacio de asociación y disociación del poder, un instrumento más de cooptación empleado por el rey para regenerar a las élites y controlar a las fuerzas disidentes (Tozy, 1999: 50). Este espacio es, a su vez, aprovechado por los movimientos islamistas para recurrir a una retórica religiosa que cuestione el régimen desde una perspectiva política, económica y social, poniendo en duda elementos que de otro modo no sería posible cuestionar (Tozy, 1999: 53).

Desde una perspectiva similar, Malika Zeghal (2006) realizó una aproximación histórica al fenómeno del islam político en Marruecos, con el fin de continuar con el análisis de los factores y actores que lo constituyen (al igual que Tozy, Zeghal se centra en el estudio

de la monarquía alauí, de al-Adl wa-l-Ihsane y del Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) como máximos exponentes de ese islam político). Zeghal toma como base de su análisis el concepto de “campo religioso” elaborado por Bourdieu, entendido como un sistema de símbolos o creencias arbitrario y conformado por intereses particulares, empleado para perpetuar la posición de las élites en el poder (Zeghal, 2005: 16). De este modo, los intereses promovidos por la religión son una extensión de los intereses de las élites, y la religión, un instrumento de dominación de la población. El monopolio de este capital religioso se basaría en una lógica de inclusión-exclusión, de forma que el campo religioso se convierte en un espacio oficial (reconocido por el grupo en el poder) y cerrado, que trata de excluir al resto de agentes que intenten hacer uso de ese mismo capital (Bourdieu, 2006: 66).

Mohamed Darif (2010) identifica dos estructuras en el sistema marroquí: una estructura laica de gestión de los asuntos públicos, y una estructura de legitimación, cuya función es enmarcar las acciones políticas en un referente ideológico religioso (Darif, 2010: 6). De este modo, las relaciones de poder siguen una lógica laica, en la que el islam, como recurso de poder, atendería a intereses exclusivamente estratégicos (Darif, 2010: 7). En este sistema, la posición de los actores islamistas está definida por su relación con las instituciones, dando lugar a un eje en cuyos extremos se encuentran los movimientos islamistas integrados en el sistema, frente a aquellos de contestación al régimen, y que distingue entre los actores islamistas que siguen una estrategia “desde arriba” (transformación del sistema a través de la integración en sus instituciones) o “desde abajo” (a través de la movilización de la sociedad civil) (Darif, 2010: 67).

En los últimos años, la labor académica se ha centrado más notablemente en el análisis del proceso de integración del PJD y en las dificultades que entraña la “inclusión limitada” en un régimen híbrido (Wegner, 2007: xxvii). Cabe destacar, en este sentido, la aproximación desde la teoría de elección racional realizada por Wegner (2007), en el que analiza cómo las decisiones del partido son determinadas por las limitaciones institucionales, por su relación con su órgano fundacional y su base militante de ideología islamista y por el desarrollo organizacional del partido (grado de institucionalización, reglamento interno, evolución de sus miembros y de las preferencias de los mismos) (Wegner, 2007: xxxiv); así como los estudios realizados por Zeghal (2003, 2005 y 2008) y Mohesen-Finan (2005; Mohsen-Finan y Zeghal, 2004, 2006) en torno al proceso de integración del PJD y sus repercusiones sobre el campo islamista y la dimensión religiosa de la monarquía. En el ámbito español, destaca el trabajo de Tomé Alonso (2015; 2016a;

2016b), que incorpora la dimensión internacional al análisis de las decisiones estratégicas del PJD y ofrece un análisis detallado de la acción política y el proceso de toma de decisiones del partido a través de un método de rastreo de procesos (*process tracing*).

En lo que respecta al estudio de al-Adl wa-l-Ihsane, son escasas las investigaciones dedicadas a esta asociación en exclusiva (Elahmadi, 2006c; Ben Elmostafa, 2007; Macías Amoretti, 2005, 2008, 2011, 2013, 2014; Arigita, 2010; Boutarbouch, 2011; Motaouakal, 2014) o incluso como parte de un análisis de carácter más global en torno a los movimientos islamistas marroquíes (Burgat, 2008 (1988); Lamchichi, 1989; Tozy, 1999; Zeghal, 2005; Darif, 2010; Daadaoui, 2011; Belal, 2011).

El surgimiento de esta asociación, creada en 1981 (actuando bajo su nombre actual desde 1987), y que nunca ha sido reconocida oficialmente, ha sido explicada a través de distintos enfoques. Por un lado, autores como Burgat (2008), Zeghal (2005) o Lamchichi (1989) han explicado su surgimiento desde una perspectiva identitaria, que entiende su formación como una reacción a la modernidad impulsada por la colonización, que se reflejó en una laicización de las estructuras administrativas del Estado (Lamchichi, 1989: 174) y en la integración de unas “élites occidentalizadas” en los puestos de poder, entendida como una apropiación del sistema colonial (Burgat, 1996: 82; Ben Elmostafa, 2007: 39).

Por otro lado, su aparición estuvo fuertemente marcada por el contexto de la revolución de Irán en 1979, que mostró la posibilidad de que un pensamiento utópico se tradujese en una transformación social real (Elahmadi, 2006c: 46; Ben Elmostafa, 2007: 39). Como señala Darif, su éxito propició un esfuerzo intelectual en el país que tenía por objetivo adaptar los postulados revolucionarios chiíes al pensamiento suní (Darif, 2010: 52).

En este contexto se enmarca el pensamiento desarrollado por Yassine, que se encuentra fuertemente influenciado, a su vez, por sus experiencias personales y, en especial, por su paso por la cofradía Bouchichiyya entre 1965 y 1972. Desde una aproximación antropológica, el estudio del islam político marroquí realizado por Zeghal (2005) contrapone la influencia ejercida por los Hermanos Musulmanes y el pensamiento *qutbista* en la *Shabiba Islamiyya* (الشبيبة الإسلامية), movimiento islamista surgido en 1969 y germen del PJD), frente a los elementos sufíes que conforman el pensamiento y la acción de al-Adl wa-l-Ihsane. Zeghal identifica tres rasgos singulares que caracterizan a esta asociación islamista: un elemento mahdista, por el cual la asociación se ha constituido en torno a un líder con connotaciones mesiánicas; un elemento jerifí, que hace de su Guía espiritual (مرشد) un descendiente del Profeta (un rasgo que, como veremos más adelante,

pretende alinearle con la legitimidad religiosa de la que goza el monarca); y elementos propios del misticismo musulmán, los cuales caracterizan los ejercicios espirituales y las relaciones personales de sus miembros (Zeghal, 2005: 12). En esta misma línea, Belal (2011) estudió el proceso de construcción identitaria por parte de los movimientos islamistas, que da lugar a “comunidades emocionales”, construidas en torno a unos valores específicos y diferenciados de los del resto de la sociedad (Belal, 2011: 158). Por su parte, Elahmadi (2006a, 2006b, 2006c), quien realiza un amplio análisis sobre el islam como fuente de legitimidad y movilización en Marruecos, analiza el imaginario político-religioso elaborado por Yassine, a través del análisis de sus obras “Al-minhaj al-nabawi” (المنهاج النبوي o “La vía profética”) y “La révolution à l’heure de l’islam”, las cuales asientan los fundamentos del pensamiento y organización de al-Adl wa-l-Ihsane y el modelo propuesto por el *sheij* Yassine, su difunto líder y fundador, tras el triunfo de la revolución de iraní. En esta línea, conviene destacar, también, el análisis de sus obras y su contribución al pensamiento político marroquí realizado por Macías Amoretti (2005, 2008, 2013), en el que ofrece una radiografía comprensiva de su pensamiento y las propuestas y fundamentos sobre los que se apoya su modelo de organización política.

De igual modo, Ben Elmostafa realizó un estudio sociopolítico de al-Adl wa-l-Ihsane y de su capacidad para generar un “proyecto social” comprensivo, mediante la combinación de elementos políticos y elementos espirituales (Ben Elmostafa, 2007: 147).

Por otro lado, aunque esta tesis doctoral se centra en el estudio de la acción de al-Adl wa-l-Ihsane en el ámbito político nacional marroquí, cabe destacar el desarrollo de distintas organizaciones relacionadas informalmente con esta asociación e inspiradas en el pensamiento del *sheij* Yassine en Europa y Estados Unidos en las últimas décadas. Son, aún, muy escasos los estudios sobre estas asociaciones y su relación con al-Adl wa-l-Ihsane (Arigita, 2010, 2014; Planet y Hernando de Larramendi, 2013; Zeghal, 2005).

Distintas obras, en los últimos años, han tratado de inscribir el desarrollo de al-Adl wa-l-Ihsane en el debate en torno al debilitamiento del islamismo como ideología y su evolución al denominado post-islamismo. Desde esta perspectiva, Daadoui defiende una evolución en el islamismo marroquí, consecuencia de su incapacidad de transformar el régimen majzení, que ha desembocado en la integración del Partido de la Justicia y el Desarrollo en el sistema institucional y un énfasis en los rasgos místicos y la devoción individual en el caso de al-Adl wa-l-Ihsane (Daadaoui, 2011: 129). Esta proposición, no obstante, ha sido contestada por distintos autores, especialmente en lo referente a al-Adl

wa-l-Ihsane (Lauzière, 2005; Zemni, 2013). Ambos autores concluyen que el énfasis en el individuo como vehículo de transformación social realizado por Yassine no es un reflejo de la individualización del islam que generalmente se atribuye al post-islamismo (Bayat, 2013b: 15), sino que forma parte de la singular aproximación al islamismo propuesta por este pensador, a través de la cual persigue la reislamización de la sociedad (en un modelo de acción “desde abajo”), combinando la rehabilitación de los elementos místicos propios del islam marroquí con una propuesta de retorno a los fundamentos originales del islam (un modelo intelectual que Lauzière califica de “post-islamismo” [Lauzière, 2005: 4]).

A partir del s. XXI, sin embargo, distintos autores han comenzado a reivindicar la necesidad de adoptar una nueva aproximación al activismo islamista, a través de las teorías de movimientos sociales como herramienta teórica de análisis (Wiktorowicz, 2004; Clark, 2004; Hafez, 2003; Meijer, 2005; Bayat, 2005; Bennani-Chraïbi & Fillieule, 2003; Munson, 2001). Estos autores defendieron la necesidad de abordar a los movimientos islamistas como actores de acción colectiva racionales (Wiktorowicz, 2004b: 3), evitando otorgar una excesiva importancia a los planteamientos ideológicos de estos movimientos, en detrimento del análisis de su actuación sobre el terreno o la dimensión política de sus acciones, o abordar el islamismo como un fenómeno singular, que no puede ser estudiado por las teorías generales de las ciencias políticas (Bayat, 2005: 891). Esta aproximación analiza los movimientos islamistas como actores capaces de tomar decisiones racionales, “capaces de adaptar su programa e ideología en función de las circunstancias” (Meijer, 2005: 281). Esto permite estudiarlos a partir de la teoría de movilización de recursos, teniendo en cuenta las limitaciones del contexto y el proceso de encuadre o generación de marcos de significado (*framing*). Para ello, insisten en la necesidad de tener en cuenta nociones como la de estructura de oportunidades políticas (las “dimensiones consistentes del entorno político que fomentan la acción colectiva entre la gente” [Tarrow, 2012: 74]) (Munson, 2001: 494) o la de ciclos de protesta (periodos intensos de acción colectiva que dan lugar al surgimiento de nuevos actores, discursos, acciones y marcos de significado) (Bayat, 2005: 897). Esta aproximación permite introducir en el análisis de movimientos islamistas aspectos como los procesos de reclutamiento de miembros, las tácticas y estrategias del movimiento, los patrones de movilización y la interacción entre Estado-movimientos (Wiktorowicz, 2004a: 13). Del mismo modo, se realiza un mayor énfasis en la importancia del contexto como constrictor de la capacidad de movilización y acción de estos actores (Zemni, 2013: 135).

En el caso de Marruecos, destacan los estudios realizados por Cavatorta (2007) y Albrecht y Wegner (2005), así como los análisis de las movilizaciones contestatarias en el país realizados por Vairel (2014a; Beinin y Vairel, 2011) y Emperador Badimon (2011). El primero de ellos realiza un breve análisis de las acciones y estrategias de al-Adl wa-l-Ihsane, en el que reivindica el reconocimiento del carácter político del movimiento (Cavatorta, 2007: 7):

“The religious dimension of the movement should not obscure the fact that the objectives it wants to achieve and the transformation of society it envisages are very much ‘political’ and require a rationalistic understanding of the reality surrounding the movement.”

Albrecht y Wegner, en cambio, analizan las estrategias de contención de los islamistas por parte de regímenes autocráticos, en concreto en Marruecos y Egipto (Albrecht y Wegner, 2005: 2). A lo largo de su estudio concluyen que la relevancia de las instituciones o la importancia de cada movimiento islamista son factores determinantes en la disposición de los regímenes de integrar legalmente a los islamistas, mientras que la no aceptación de las "reglas del juego" del régimen suele conducir a la exclusión y represión de estos movimientos (Albrecht y Wegner, 2005: 14-19). Conforme a estos autores, ésta represión no influye en los procesos de moderación o radicalización experimentados por las asociaciones islamistas (Albrecht y Wegner, 2005: 24). De igual modo, Vairel destaca la limitación conceptual de la dicotomía radicalización-moderación empleada en el análisis de los movimientos islamistas (Vairel, 2011: 34), insistiendo en la necesidad de estudiarlos como movimientos sociales que interactúan en los espacios de conflicto, lo que permite distanciarse de los análisis centrados exclusivamente en las políticas institucionales y gubernamentales (*polity-centered bias*) (Vairel, 2011: 27).

Al mismo tiempo, en el ámbito nacional, Izquierdo Brichs ha desarrollado la sociología del poder (2008; 2009; 2013; Izquierdo Brichs y Etherington, 2017a, Izquierdo Brichs et al., 2017), que ha comenzado a utilizarse como herramienta teórica de análisis aplicable a la región del norte de África y Oriente Medio (Álvarez-Ossorio e Izquierdo Brichs, 2007; Izquierdo Brichs, 2009, 2013; Ramírez, 2012) y ha tenido un gran impacto en la producción de tesis doctorales en este área de estudio (Lampridi-Kemou, 2011; Goenaga, 2016; Navarro Muñoz, 2015; Velasco Muñoz, 2015). Este marco teórico “permite sistematizar el análisis de las estructuras de poder que rigen cualquier sociedad” (Izquierdo Brichs, 2009: 19), huyendo de las supuestas especificidades que presenta el análisis del mundo árabe. De acuerdo con esta aproximación, las dinámicas de poder (entendido desde un elemento multidimensional) establecidas entre los distintos actores

del sistema dan lugar a estructuras jerárquicas de poder, regidas por una lógica de competición por la acumulación diferencial de poder, en la que aquellos que presentan una menor capacidad de acumulación de poder (población o gobernados) se ven subordinados a aquellos con mayor capacidad (élites o gobernantes) (Izquierdo Brichs, 2009: 19).

De este modo, la sociología del poder permite analizar las dinámicas políticas, económicas y sociales establecidas entre un conjunto de actores cuyo objetivo es la acumulación de poder, ya sea a nivel nacional o internacional. Asimismo, permite analizar el papel desempeñado por el islam en estas dinámicas, en tanto instrumentalización política de una ideología, como recurso de poder con capacidad de movilización de la población y construcción de imaginarios colectivos (Izquierdo Brichs, 2009: 38). Desde esta perspectiva, los movimientos islamistas son actores multiposicionados cuya capacidad de proyección ideológica (no excluyente de la movilización de otros recursos, principalmente la acción colectiva contenciosa) les permite intervenir en la lógica de competición por el poder. La sociología del poder permite, así, identificar los distintos actores de un sistema (élites y movimientos de oposición y resistencia), las relaciones establecidas entre ellos y los recursos empleados (Macías Amoretti, 2014: 7), teniendo en cuenta, al mismo tiempo, el efecto del contexto y la estructura, como constrictores de las relaciones entre las élites y del grado de competición por el poder existente (Izquierdo Brichs, 2009: 25).

En Marruecos, –con gran utilidad para esta investigación– este marco teórico ha sido empleado por Feliu y Parejo (2009), que ofrecen una radiografía del funcionamiento del sistema político marroquí desde la sociología del poder, y por Macías Amoretti (2013, 2014), que destaca la capacidad de los movimientos islamistas para desarrollar un proyecto y un pensamiento político, y el papel esencial que desempeña para estos actores la ideología como recurso de poder (Macías Amoretti, 2013: 320). Dentro de este referencial ideológico, los elementos ético-morales desempeñan un rol fundamental en el (Macías Amoretti, 2013: 320):

“intento de construir (y no de reconstruir) un imaginario nuevo, pero reconocible en tanto que «islámico» y, por tanto, de representar la dinámica histórica del islam político como movimiento no solamente político o social, sino moral y trascendente.”

2.2. Planteamiento de la investigación

Tras la revisión bibliográfica realizada, lo primero que llama la atención es la escasez de estudios de caso sobre Marruecos realizados tanto desde la sociología del poder como desde las teorías de movimientos sociales. Como hemos visto, sendos marcos teóricos ofrecen un amplio abanico de posibilidades a la investigación de los países árabes, así como la oportunidad de estudiar los movimientos islamistas desde una perspectiva que priorice su acción política y, sobre todo en el caso de la sociología del poder, la posibilidad de analizar a estos movimientos como actores multiposicionados que desarrollan una acción multidimensional.

De igual modo, como hemos tenido la oportunidad de observar, son llamativas las pocas investigaciones dedicadas a la asociación al-Adl wa-l-Ihsane. Es más, como reflejaba nuestro estado de la cuestión, la mayoría de estos análisis abordan su objeto de estudio desde una perspectiva ideológica (Macías Amoretti, 2008; Elahmadi, 2006c) o antropológica (Belal, 2011; Zeghal, 2005). En lo referente al ámbito político, los estudios se concentran en el posicionamiento de la asociación con respecto a cuestiones como la participación política, la democracia o los derechos de la mujer (Boutarbouch, 2011; Moutaouakal, 2014), sin abordar la acción política llevada a cabo por este actor y, mucho menos, desarrollando estudios de caso que ofrezcan una visión de su acción política en su conjunto.

Las revueltas antiautoritarias de 2011, sin embargo, confirmaron la capacidad de acción colectiva de al-Adl wa-l-Ihsane. Su participación en el Movimiento 20 de febrero, el movimiento juvenil de carácter popular que se movilizó contra el rey Mohamed VI durante la llamada “Primavera Árabe”, en 2011, mostró, no sólo una gran capacidad de movilización popular, sino nuevas dinámicas de intervención política, entre las que destacó su disposición a formar alianzas con actores contestatarios laicos y de izquierdas. Su participación en las protestas tuvo una amplia repercusión en los medios y permitió reafirmar su posición como principal movimiento de oposición del país (Abdelmoumni, 2013; Motaouakal, 2014; Macías Amoretti, 2014).

A través de un estudio de la dimensión política de esta asociación, esta tesis doctoral analiza los factores y elementos estratégicos que condujeron a su participación en las protestas de 2011. Para ello, se identifican y analizan los principales momentos críticos (*critical junctures*) que han contribuido a conformar el desarrollo político de al-Adl wa-l-Ihsan, tomando como punto de partida el año 1999, como fecha en la que distintos

cambios en la estructura de oportunidades del régimen comienzan a propiciar un cambio en la dimensión política de esta asociación. Entre estos factores, destaca la creación de un órgano político por parte de al-Adl wa-l-Ihsane en 1998; el acceso al trono de Mohamed VI en 1999, que abrió un amplio abanico de posibilidades sobre el futuro político del país, enmarcado ya en un proceso de liberalización política y económica; y la liberación del *sheij* Yassine, fundador y líder de la asociación, en enero del 2000, tras más de una década de arresto domiciliario.

Un segundo objeto de investigación atiende a las consecuencias de su participación en estas revueltas de 2011. De esta forma, podremos observar los resultados de las protestas y su repercusión sobre al-Adl wa-l-Ihsane, extendiendo el análisis de su acción política hasta la fecha de finalización de esta tesis (2018).

A través de este estudio de la evolución de al-Adl wa-l-Ihsane será posible observar el desarrollo de su acción política a lo largo de casi dos décadas. De este modo, el objetivo es identificar los distintos aspectos que conforman la dimensión de esta asociación islamista, otorgando prioridad al reconocimiento de sus tácticas y estrategias de acción colectiva, sus patrones de movilización y sus relaciones con el Estado y con otros actores políticos. Esto nos mostrará, a su vez, su estructura de movilización, su interacción y adaptación al contexto cambiante y el proceso de enmarcación de su discurso (*framing*).

Este planteamiento se recoge en las preguntas:

- ¿Qué factores y acontecimientos desembocan en la participación de al-Adl wa-l-Ihsane en las revueltas de 2011?
- ¿Qué consecuencias tiene dicha participación sobre esta asociación islamista?
- ¿Cómo desarrolla su acción política al-Adl wa-l-Ihsane?

Este último objetivo entraña distintas cuestiones de interés, que se formulan en las siguientes preguntas:

- ¿Cómo se ha alterado la relación de al-Adl wa-l-Ihsane con el rey Mohamed VI a lo largo del periodo analizado (1999-2018)?
- ¿Qué relación mantiene con el resto de actores políticos?
- ¿Qué recursos moviliza en este proceso de competición política?

Se espera, asimismo, identificar la narración construida por la asociación, con el fin de reconocer el proceso de encuadre (*framing*) llevado a cabo por la asociación y el discurso oficial generado.

Por último, mediante el estudio de su acción se podrán observar aquellos espacios en los que esta asociación islamista lleva a cabo su acción política no institucional, como son las universidades, las mezquitas y, sobre todo, la calle como espacio de expresión de las protestas.

Finalmente, a través de esta investigación, esperamos contribuir al estudio del islam político en Marruecos de forma general, a través del estudio de la estructura de poder sobre la que se asienta el régimen marroquí, uno de cuyos componentes principales es el soporte ideológico otorgado por el islam. Asimismo, este estudio de caso permite observar las posturas adoptadas por el resto de actores islamistas marroquíes a lo largo del periodo analizado y la interacción entre estos actores y al-Adl wa-l-Ihsane, otorgando una visión más amplia del desarrollo del islam político en el país.

2.3. Metodología

Esta tesis analiza la actuación política de al-Adl wa-l-Ihsane a lo largo de los 19 años de reinado de Mohamed VI, con la intención de observar la evolución que ha sufrido esta asociación a lo largo de estas dos últimas décadas y de identificar el repertorio de tácticas a través de las cuales desarrolla su acción. A través del estudio de un único fenómeno, los estudios de caso nos permiten realizar investigaciones en profundidad de fenómenos contemporáneos, con el fin de analizar la configuración del caso y dar respuesta a las preguntas de “cómo” y “por qué” (Yin, 2009: 9; Vennesson, 2013: 241).

Con el propósito de analizar el desarrollo de al-Adl wa-l-Ihsane a lo largo de estas dos últimas décadas, se ha recurrido a la técnica de rastreo de procesos (*process tracing*), que permite identificar el proceso causal que conduce al resultado final analizado (en nuestro caso, la participación de al-Adl wa-l-Ihsane en las revueltas de 2011) en un fenómeno y un contexto determinados (Vennesson, 2013: 246). Para ello, se identifican las coyunturas críticas (*critical junctures*) que, por su relevancia sobre las estructuras y actores del sistema, hayan podido influir sobre el desarrollo del objeto de estudio. Estos momentos clave se definen como “importantes perturbaciones y crisis que alteran el *statu quo* y desencadenan cambios fundamentales” (Cambell, 2005: 60).

De este modo, a partir de un proceso de documentación sobre el período de análisis y de una aproximación histórica al objeto de estudio (Bennett, 2008: 704), se construye una “línea argumental exhaustiva” que recoge las principales secuencias y mecanismos que han conducido a la realización del proceso (Blatter and Haverland, 2014: 69). Este

conocimiento se complementa con las pruebas específicas obtenidas a lo largo del trabajo de campo (Mahoney, 2015: 202).

Este modelo de análisis permite combinar la narración detallada de los fenómenos políticos con la identificación de cadenas causales, su descripción y evaluación (Collier, 2011: 823). De este modo, no sólo permite definir los motivos por los que se produce un suceso determinado, sino que permite explicar cómo ocurrió y analizar las percepciones y motivaciones que condujeron a un actor a tomar una decisión determinada, es decir, contribuye a la “reconstrucción de las maneras en las que los actores caracterizaban la situación y la elaboración de una teoría de acción” (George y McKeown, 1985, en Vennesson, 2013: 249). Esto permite, además, identificar lo que Van Eeran denomina las “huellas en el proceso”, aquellos acontecimientos clave reconocidos por los actores intervinientes y los sucesos y mecanismos que aparecen y desaparecen a lo largo del proceso (Van Evera, 1997: 74). A través de este proceso se construye la “secuencia ‘real’” de acción: a) la identificación de los estímulos que desencadenaron la anticipación a la acción, b) el desarrollo de la acción consecuente a la anticipación creada, c) el ajuste o prevención de la situación anticipada (Blatter and Haverland, 2014: 69). Esto permite, a su vez, identificar el suceso desencadenante del proceso estudiado. Esta aproximación permite tener en cuenta, por tanto, la influencia de la estructura, la coyuntura histórica y las decisiones tomadas por los agentes como actores racionales (Mahoney y Snyder 1999, en Melián, 2015: 46).

Para llevar a cabo este proceso de análisis, se ha recurrido a distintas fuentes de investigación, entre las que destaca, por su especial importancia en la obtención de resultados, la realización de entrevistas semiestructuradas en profundidad. Este tipo de entrevistas permite recabar respuestas abiertas y extensas a las preguntas formuladas (Valles, 1999: 180). Por su parte, la flexibilidad que otorga a la entrevista permite estudiar situaciones complejas y específicas, adaptando las preguntas a las experiencias de los entrevistados o incluso al conocimiento y los hallazgos del investigador (Corbetta, 2007: 352). Estas cualidades han sido fundamentales para nuestra investigación, puesto que, en muchos casos, nos vimos obligados a paliar amplias lagunas de conocimientos, estudiadas sólo superficialmente en otras investigaciones, lo que concedía a muchas de nuestras preguntas una mera intencionalidad explicativa. Tal fue el caso, por ejemplo, de preguntas en torno al funcionamiento interno de al-Adl wa-l-Ihsane o a la situación existente en las universidades y el equilibrio de fuerzas entre las distintas asociaciones de estudiantes que compiten por el control de la UNEM (Unión Nacional de Estudiantes de Marruecos).

Asimismo, las entrevistas cualitativas permiten “ver el mundo con los ojos” de los entrevistados (Corbetta, 2007: 344), contribuyendo a la comprensión del contexto y del proceso subjetivo de toma de decisiones. Ambas cualidades han sido fundamentales para el estudio de al-Adl wa-l-Ihsane, donde la opacidad que rodea a la asociación y el desconocimiento de los procesos ocurridos a lo largo del proceso analizado dificultaban el uso de otros documentos o la aproximación a la investigación a través de técnicas cuantitativas.

Valles denomina este tipo de entrevistas como “entrevistas no estructuradas preparatorias” (Valles, 1999: 187), a través de las cuales se establecen de antemano las cuestiones a tratar y se esboza el contenido de las preguntas que comprende cada temática; dejando, a pesar de ello, espacio para la inclusión de nuevas preguntas, para profundizar en las respuestas ofrecidas por el entrevistado y para alterar el orden de las preguntas en función de las temáticas tratadas. Desde esta perspectiva, aunque todas las entrevistas compartían un mismo contenido, la formulación de preguntas no ha sido idéntica y variaba en función de la adscripción asociativa de cada entrevistado y de su posición en la misma. De igual modo, cabe señalar que la amplitud del ámbito de investigación ha obligado a que, en muchas ocasiones, no se pudiesen incluir todas las cuestiones objeto de estudio en todas las entrevistas, de modo que éstas se realizaban en distintos encuentros o se filtraban en función del conocimiento esperado del entrevistado.

El grueso de entrevistas se realizó a lo largo de una estancia de investigación en la Université Internationale de Rabat (UIR), Rabat, durante el periodo transcurrido entre el 2 de enero de 2017 y el 20 de julio de 2017. Esta universidad proveyó con los documentos oficiales necesarios para justificar nuestra actividad y tranquilizar a los entrevistados, cuyo activismo ha sido, en la mayoría de los casos, muy perseguido por las autoridades. Por su parte, las entrevistas se realizaron entre Rabat y Casablanca. La selección de estas localizaciones se debió a motivos prácticos (proximidad a la universidad de estancia) y funcionales, al tratarse de dos ciudades de especial actividad política y encontrarse allí la sede oficial de al-Adl wa-l-Ihsane (ésta se encuentra en Salé, ciudad colindante con Rabat). En total, se realizaron 48 entrevistas semi-estructuradas en profundidad¹⁰.

¹⁰ Estas entrevistas se han depositado en el Taller de Estudios Internacionales del Mediterráneo (TEIM), grupo de investigación de la Universidad Autónoma de Madrid al que pertenece el autor de esta tesis, para su consulta.

En lo que respecta a la muestra analizada, Moyser insiste en la necesidad de que entre los entrevistados se incluyan figuras en “posiciones de liderazgo” e “informantes” o expertos (Moyser, 1970, en Valles, 1999: 199). Los primeros de ellos constituyen una valiosa fuente de conocimiento y experiencia, y contribuyen al acceso a otros activistas en posiciones de menor importancia y a documentación no publicada, mientras que los expertos facilitan el uso de técnicas de triangulación con fines de contraste (Coller, 2000: 56). A lo largo de nuestro trabajo, se intentó obtener una muestra variada e inclusiva, que englobase los principales perfiles y actores estudiados a lo largo de la investigación. De este modo, la muestra entrevistada incluye: a) líderes (miembros de la dirección del Círculo Político) y portavoces de al-Adl wa-l-Ihsane, b) miembros “rasos” de la asociación (a este respecto, se otorgó prioridad a aquellos miembros que perteneciesen a las secciones sindical, estudiantil y femenina de la asociación, las cuales componen el Círculo Político del movimiento), c) miembros de terceras asociaciones políticas y sociales (empleados de la administración, partidos políticos, sindicatos, y asociaciones contestatarias y de defensa de los derechos humanos, entre las que cabe destacar, por su relevancia, a los miembros del Movimiento 20 de febrero y de la Asociación Marroquí por los Derechos Humanos –AMDH–), d) expertos en la materia de estudio. Esta selección se elaboró mediante un proceso de muestreo por bola de nieve, que dependía de las redes de contacto de los entrevistados.

Llegado este punto, consideramos necesario señalar algunas de las dificultades encontradas durante la realización del trabajo de campo, fruto del contexto político semi-autoritario que presenta Marruecos y del estatus ilegal de la asociación estudiada. El primero de ellos, consecuencia del anonimato de los miembros de al-Adl wa-l-Ihsane, es la necesidad de recurrir a la técnica de bola de nieve para hallar nuevos perfiles con los que contactar, lo que inscribe la investigación en una dinámica de “supervivencia” por encontrar posibles informantes y de dependencia de la voluntad de cooperación de los entrevistados. A esto debe añadirse la presión social existente y el propio miedo y desconfianza de los entrevistados, cuyo activismo pone diariamente su vida en riesgo y que pueden ser, por tanto, reacios a compartir determinadas experiencias o información. El establecimiento de relaciones de confianza ha sido, por tanto, una parte vital de la investigación (Tomé Alonso, 2015: 71). En numerosas ocasiones, esto ha dificultado, también, la conveniente selección de la ubicación o del momento de realización de la entrevista (Valles, 1999: 217). Asimismo, la opacidad que rodea la vida política marroquí obstaculiza la labor de contraste de información y dificulta la técnica de triangulación de

ésta, obligando a recurrir a terceros actores con el fin de adquirir una perspectiva más amplia de los fenómenos estudiados.

De igual modo, y con fines similares, se ha recurrido al análisis de otras fuentes de información, entre las que destacan: los comunicados oficiales y las noticias elaboradas por al-Adl wa-l-Ihsane, los discursos reales, documentos oficiales, y noticias de prensa. Destaca, principalmente, el recurso a los comunicados oficiales de al-Adl wa-l-Ihsane, que permiten comprender y estudiar con mejor detalle los distintos sucesos ocurridos, y contribuyen a construir la narración de la asociación.

También se ha considerado de especial importancia el análisis de los discursos del rey, puesto que, como afirma Vermeren, “en sus citas obligadas, como los discursos [...], [el rey] traza las grandes orientaciones políticas del reino” (Vermeren, 2011: 52). Esto, junto con el análisis de documentos oficiales, principalmente *dahires* (decretos) reales, permiten observar los cambios en la estructura política del país y las reacciones del régimen a los distintos sucesos analizados.

Las noticias de prensa, por último, han sido utilizados para completar detalles e información de los acontecimientos objeto de estudio.

Cabe señalar, por último, la utilidad de la estancia en el extranjero y las inestimables aportaciones que han supuesto las conversaciones informales mantenidas con la población. Cabe destacar, a este respecto, las conversaciones mantenidas durante la asamblea nacional de la UNEM (el sindicato estudiantil marroquí, copado por la sección estudiantil de al-Adl wa-l-Ihsane), celebrada en la Universidad de Meknés entre el 20 y 25 de abril de 2017, y en aquellas manifestaciones en las que ha participado la asociación islamista objeto de estudio (como fueron, por ejemplo, la manifestación celebrada en solidaridad con Al-Hoceimas el 11 de junio de 2017 o la manifestación contra la corrupción organizada por los sindicatos el 29 de enero de ese mismo año).

2.4. Bases teóricas de la investigación

La sociología del poder y la aproximación a los movimientos islamistas desde la teoría de movimientos sociales asientan las bases teóricas sobre las que se desarrolla esta investigación. Como se ha expuesto, ambas aproximaciones nos permiten comprender los instrumentos y los medios sobre los que se apoyan los distintos actores políticos del sistema y la posición que éstos ocupan en el mismo, en términos de capacidad de acumulación de poder y de relación entre los diferentes actores. Esta aproximación

relacional a la acumulación de poder de cada actor nos permite observar, además, cómo terceros actores determinan el marco de acción de al-Adl wa-l-Ihsane, nuestro objeto de estudio. Del mismo modo, es posible enmarcar su acción en el contexto histórico y la estructura del sistema político marroquí. Esta estructura determina las dinámicas de poder establecidas entre los actores, al tiempo que es modificada por la interacción de los mismos y los recursos y discursos de los que hacen uso (Izquierdo Brichs, 2008: 26; 2009: 49). La evolución del contexto nos obliga, asimismo, a tomar en consideración los cambios en la estructura de oportunidades políticas en la que actúan los movimientos islamistas. Las oportunidades de acción brindadas por el acceso al trono del rey Mohamed VI en 1999, en un contexto inicial de liberalización política, no son las mismas que las existentes durante las revueltas antiautoritarias de 2011 (a menudo referidas como “Primavera Árabe”), que fueron testigo de la movilización de grandes segmentos de población en el país, o que en el retroceso de derechos y libertades que el país experimenta desde 2013 (Monjib, 2015: 176).

Desde esta perspectiva, aunque la utilización política del islam y la construcción de una narrativa política e identitaria por parte de los movimientos islamistas ocupa un lugar fundamental en esta investigación, no es suficiente para explicar la actividad política desarrollada por estos actores. Esto nos obliga a adoptar una aproximación más global a su acción.

2.4.1 La teoría de los movimientos sociales

La teoría de movimientos sociales se aproxima a las corrientes de acción colectiva en tanto actores racionales, que comparten experiencias, redes de relación interpersonales y una organización formal (Tilly, 2008: 119), a través del análisis de sus relaciones y sus marcos de acción. El desarrollo de esta acción implica la “puesta en escena de desafíos colectivos, la utilización de redes sociales, objetivos comunes y marcos culturales, y la potenciación de la solidaridad mediante estructuras de conexión e identidades colectivas que mantengan la acción colectiva” (Tarrow, 2012: 35). Como hemos visto, esto nos permite incorporar el estudio de la estructura y el contexto en el que se desarrolla la acción de estos movimientos (comúnmente denominado estructura de oportunidades políticas), las redes de movilización y los marcos de significado a través de los cuales se justifica su acción (Benford y Snow, 2000: 612; Polleta y Kai Ho, 2006: 191).

El análisis del contexto de la acción, sus oportunidades y constricciones, nos permite abordar las relaciones entre movimientos sociales y el Estado como dinámicas reactivas, entendidas “como un dueto de estrategias y contraestrategias entre movimientos activistas y quienes ostentan el poder” (Tarrow, 2012: 35). Así se ha comprendido la relación entre la monarquía alauí y al-Adl wa-l-Ihsane, en el que las acciones impulsadas por cada uno de ellos generan una respuesta en el contrario (esto es especialmente fácil de observar en las acciones promovidas por la monarquía, aunque también se produce a la inversa, como mostraron, por ejemplo, los esfuerzos de la monarquía por monopolizar el campo religioso ante el surgimiento y la expansión de los movimientos islamistas). El papel central que ocupa la monarquía en el sistema político del país permite observar, a su vez, la modelación de las estructuras políticas conforme a los intereses del monarca y el modo en que esto constriñe la acción de al-Adl wa-l-Ihsane. De este modo, la forma adoptada por cada Estado contribuye a conformar la organización y acciones de los movimientos sociales, facilitando o reprimiendo su acción y contribuyendo a generar oportunidades o amenazas políticas (Tilly, 1984b, en Tarrow, 2012: 65).

Bajo esta premisa se formula el concepto de “estructura política de oportunidades”, comprendido como un “conjunto de condiciones políticas formales e informales que incentivan, disuaden, canalizan y afectan, de otras maneras, la actividad de los movimientos” (Cambell, 2005: 44). Estas oportunidades no son un conjunto objetivo de circunstancias políticas y sociales, sino que dependen de la propia percepción de cada actor (Tarrow, 2012: 279), lo que explica que la reacción de cada movimiento social ante un mismo acontecimiento pueda ser diferente. Los principales factores que conforman estas oportunidades son: “a) la multiplicidad de centros de poder independientes dentro del régimen, b) la apertura del régimen a los nuevos actores, c) la inestabilidad de los alineamientos políticos actuales, d) la disponibilidad de aliados influyentes, e) el grado en que el régimen reprime o facilita las reivindicaciones colectivas, y f) los cambios decisivos en los puntos anteriores” (Tilly, 2006, en Feliu e Izquierdo Brichs, 2016: 201). Junto a las oportunidades políticas, existen, también, amenazas a la acción colectiva, entendidas como los costes que conlleva actuar o no actuar para cada movimiento (Tarrow, 2012: 279). Distintos autores (McAdam et al., 2001) han situado el énfasis de sus estudios en la necesidad de analizar estas estructuras de oportunidades, no como un elemento estático, sino desde una perspectiva dinámica, que se centra en las alteraciones en los grupos y los cambios en el Estado (Tarrow, 1999: 72).

Un segundo aspecto que ha recibido una especial atención es el modo en que se organizan los movimientos sociales, su adaptación al contexto, su evolución a lo largo del tiempo y la dependencia que mantienen con el entorno cultural en el que se desarrollan (Zald, 1999: 377). Estos factores conforman las estructuras de movilización, definidas por McCarthy como (1999: 206):

“formas consensuales de llevar a cabo acciones colectivas, a los repertorios tácticos, a formas organizativas de movimientos sociales concretos y a repertorios modulares de los movimientos sociales. Quisiera hacer referencia también a los núcleos socioestructurales cotidianos de micromovilización.”

McCarthy sitúa, así, las redes de actividad en un *continuum* que comprende las redes familiares y de amistades, redes informales, organizaciones híbridas con un carácter más formal y los movimientos sociales (McCarthy, 1999: 208-210), todo ello entendido como una dinámica de formalización organizativa. Estas redes reflejan, a su vez, los espacios de contestación y movilización en los se construyen las relaciones y redes de solidaridad y se conforma la acción política (Della Porta et al., 2013: 27). Tal es el caso de las mezquitas o universidades en nuestro análisis. Estas estructuras determinan la capacidad de movilización y financiación de los movimientos, el alcance de su mensaje y su capacidad de captación de nuevos miembros (Golhasani y Hosseinirad, 2016: 1).

Conviene, asimismo, señalar la atención que ha recibido el proceso de enmarcación del mensaje (*framing*), la construcción de identidades y el trabajo emocional de los movimientos sociales (Tarrow, 2012: 253), lo que permite a los movimientos apropiarse, dotar de significado e instrumentalizar las penurias e injusticias que padece la población. Bebiendo de las técnicas de la lingüística y la psicología social (Lindekilde, 2014: 191), el proceso de generación de marcos de significado permite “localizar, percibir, identificar y etiquetar” los sentimientos y significados, de modo que justifiquen y legitimen las actividades de los movimientos sociales y sirvan de catalizadores de la acción colectiva (Goffman, 1974, en Benford y Snow, 2000: 614). Benford y Snow distinguieron tres dimensiones en la generación de marcos de significado (2000: 615): la *diagnosis* o identificación del problema, la *prognosis* o solución alternativa propuesta por el movimiento, y la *motivación*, que constituye la “llamada a la acción”. Estos marcos dependen de la apertura del sistema política, las restricciones a la libertad de expresión existentes, los medios de comunicación y la fuerza política de cada actor (Polleta y Kai Ho, 2006: 195).

Conviene, por último, destacar la noción de “ciclo de acción colectiva”, orientada a superar el análisis de un único actor y abarcar periodos y escenarios más amplios de conflictividad. Estos ciclos se caracterizan por (McAdam et al., 2001: 65):

“[una] fase de intensificación de los conflictos y la confrontación en el sistema social, que incluye una rápida de difusión de la acción colectiva de los sectores más movilizadores a los menos movilizadores, un ritmo de innovación acelerado en las formas de confrontación, marcos nuevos o transformados para la acción colectiva, y una combinación de participación organizada y no organizada.”

Este concepto parece especialmente pertinente para analizar las protestas antiautoritarias que se expandieron a lo largo del año 2011 por la práctica totalidad de la región del norte de África y Oriente Medio.

En estos periodos de actividad, McAdam et al. destacan cinco elementos de análisis relacionados con los movimientos sociales: los procesos de cambio social, las oportunidades y restricciones políticas, las formas de organización, el proceso de enmarcación o *framing* y los repertorios de acción (McAdam et al., 2001: 41).

2.4.2 Introducción a una teoría de la sociología del poder

La segunda teoría en la cual nos apoyaremos en esta investigación, y a través de cuyas lentes analizaremos la realidad marroquí, es la teoría del poder desarrollada por Izquierdo Brichs (Izquierdo Brichs, 2008; 2009; 2013; Izquierdo Brichs y Etherington, 2017a). A través de esta teoría podremos identificar las relaciones de poder a través de las cuales se desarrolla la acción de los movimientos sociales, y los distintos elementos que conforman el régimen político marroquí, los actores que lo componen, las dinámicas que caracterizan sus relaciones y los distintos recursos de poder sobre los que se apoyan (Izquierdo Brichs, 2009: 20). Con este propósito, se introducen brevemente, a continuación, los principales conceptos que conforman esta aproximación teórica.

a) Élite, población y relaciones de poder

Al aproximarnos a un régimen político cualquiera, es necesario, en primer lugar, distinguir entre aquellos actores que detentan el poder y aquellos que no tienen acceso a éste. Esto nos permite identificar una estructura jerárquica en la que la posición de cada actor está determinada por su capacidad de acceso al poder y en la que éstos forman parte de un proceso de competencia sistémico por la acumulación del poder (Feliu e Izquierdo

Brichs, 2016: 201). Esta diferenciación nos permite distinguir entre las élites, o actores con acceso al poder y capacidad de agencia, y la población, sin acceso al poder y, generalmente, excluida de la competición. Aunque actúen dentro de las instituciones u organizaciones, por élites nos referimos siempre a los grupos de individuos que, en su interior, controlan los recursos y medios que estructuran el sistema (Izquierdo Brichs, 2011: 15).

Por su parte, como reflexiona Lukes, por poder se entiende la relación por la que (Lukes, 2007: 19):

“A puede ejercer poder sobre B consiguiendo que éste haga lo que no quiere hacer, pero también ejerce poder sobre él influyendo en sus necesidades genuinas, moldeándolas o determinándolas”.

Este poder se concibe como una dinámica sistémica, de tal forma que las relaciones de poder son fruto de la estructura o de su intención de alterar la misma (Izquierdo Brichs, 2008: 26). En consecuencia, se trata de un poder multiposicionado, que afecta a los múltiples ámbitos que conforman el sistema y que es controlado y que será perseguido por las diversas élites en competencia, en relaciones circulares cuyo objetivo es la conservación del poder (Izquierdo Brichs, 2008: 34).

La posición de cada actor en el sistema determina las relaciones que éstos establecen entre sí, dando lugar a relaciones de carácter lineal o circular (Izquierdo Brichs, 2007: 18). En la mayoría de los casos, las relaciones son circulares. Protagonizadas por las élites, las relaciones circulares se asemejan a una rueda que gira indefinidamente, en las que las élites compiten entre sí por obtener y conservar más poder que los demás. El poder es entendido, por tanto, como un elemento relativo, medido siempre en comparación al poder al que tienen acceso el resto de actores. Como explica Izquierdo Brichs, la acumulación diferencial de poder constituye la esencia misma de cualquier sistema político, de manera que, si un actor deja de competir con las demás élites e intenta abandonar la dinámica de competición, perderá el poder que haya podido adquirir y su posición en el sistema (Izquierdo Brichs, 2008: 19).

Cabe distinguir, a este respecto, entre élites primarias y élites secundarias. Las élites primarias son aquellas que (Izquierdo Brichs, 2009: 29):

“poseen la capacidad de competir por el control de los recursos que permiten mayor acumulación en cada momento, y al mismo tiempo, al relacionarse entre sí, delimitan los equilibrios de poder que estructuran todo el sistema.”

Estas élites no sólo determinan la estructura, sino que modelan el interés general conforme a sus propios intereses (Izquierdo Brichs, 2008: 77).

Subordinadas a éstas se encuentran las élites secundarias, cuyo “acceso a los recursos dependerá de sus alianzas con las élites primarias” (Izquierdo Brichs, 2009: 29).

Por su parte, las relaciones lineales reflejan la existencia de intereses u objetivos concretos, de forma que no implican acumulación de poder, sino la consecución de objetivos preestablecidos. La dificultad de mantener un nivel elevado de movilización y de competir contra los intereses de las élites suele hacer que, una vez alcanzado el objetivo, la relación se extinga. Esta relación es protagonizada por la población, que, ante un objetivo concreto, deja de ser un mero recurso o instrumento de las élites y adquiere capacidad de agencia, generalmente con el fin de transformar el sistema, sea de manera radical o a través de pequeñas reformas que permitan mejorar su bienestar o condiciones de vida (Izquierdo Brichs, 2008: 36). Para ello, se organizan y participan en acciones colectivas, dando lugar a movimientos sociales, definidos como (Izquierdo Brichs y Etherington, 2017a: 86):

“actor[es] en forma de red, con otros colectivos de tipo diverso que constituyen esta red e interactúan entre ellos, teniendo en cuenta que el actor nuclear es siempre la persona.”

Estos actores llevan a cabo acciones conjuntas de carácter no institucional, con unos objetivos comunes y una organización extendida en el tiempo, siempre en el marco de las relaciones lineales de poder (Izquierdo Brichs y Etherington, 2017a: 86). El carácter temporal de las relaciones lineales permiten distinguir un principio y un final de la acción, de modo que ésta puede ser dividida en tres etapas: a) una primera fase de toma de conciencia, caracterizada por la creación de marcos de significado (*framing*) y redes de actividad; b) una fase de movilización y confrontación con las élites; y, c) finalmente, una fase de finalización del conflicto, que comprende un amplio abanico de resultados entre el éxito total de las reivindicaciones y el fracaso de los objetivos de la acción colectiva, y que se refleja en la represión de las movilizaciones, el establecimiento de negociaciones, en procesos de cooptación, o en la realización de concesiones (Izquierdo Brichs y Etherington, 2017a: 87).

b) Las relaciones entre actores

Aunque las élites se encuentren en un constante estado de competición, éstas pueden formar alianzas que les faciliten la consecución de sus intereses. Estas alianzas, nunca permanentes, son el producto de diversos factores, entre los que destacan el interés conservador de estas élites (es decir, la existencia de un interés superior por preservar la

relación de fuerzas por encima de los posibles objetivos transformadores de la población) y la especialización en el uso de recursos de poder (producto de la cada vez mayor complejidad de los recursos de poder) (Izquierdo Brichs, 2008: 113). En última instancia, los distintos intereses de cada actor determinan la naturaleza y posibilidades de la colaboración.

De igual modo, la población, en su papel de actor con objetivos concretos, es capaz, también, de establecer alianzas con las distintas élites del sistema, que verán en la instrumentalización de esta población un medio para avanzar en su proceso de acumulación de poder.

Falta, por último, señalar la existencia de actores enfrentados al régimen, ya sea dentro del sistema (oposición) o actuando fuera del mismo (resistencia, en esta investigación a menudo referidos como actores contestatarios o *antiestablishment*). Este papel lo suele desempeñar la población, movilizada en movimientos de vanguardia que abogan por la transformación del régimen; aunque pueden convertirse en actores propios si su acción se extiende en el tiempo. La eficacia de estos movimientos dependerá de los recursos de poder que sean capaces de movilizar contra las élites. En esta línea, Izquierdo Brichs distingue entre protestas, oposición y resistencia (Izquierdo Brichs, 2009: 34).

Las protestas son movilizaciones puntuales, a menudo espontáneas, y con una meta o por una circunstancia concreta (Izquierdo Brichs, 2009: 34). Frente a estas, la oposición se caracteriza por adquirir una mayor capacidad organizativa, definiéndose, así, como un descontento estructurado. Su duración y su acceso a los recursos de poder determinan su relación con las élites. No obstante, el contacto con éstas y la necesidad de actuar dentro del sistema y de recurrir a instrumentos de poder similares conlleva, con frecuencia, la existencia de un cierto riesgo de cooptación del actor, siendo así introducido en el sistema y convirtiéndose en una élite más, cuyos intereses pueden no coincidir con los objetivos iniciales propuestos o con los propios intereses de la población (Izquierdo Brichs, 2009: 35).

Por último, por resistencia se entienden aquellos movimientos de oposición que actúan fuera del sistema (no conforme a las reglas del régimen) y que persiguen una transformación radical del mismo. Consecuencia de ello es el carácter largoplacista de sus objetivos y los fuertes choques que su actuación produce con el régimen (Izquierdo Brichs, 2009: 34).

c) Los recursos de poder

Por último, es necesario presentar los recursos de poder que “configuran la estructura de poder de una sociedad”, y que constituyen los instrumentos a través de los cuales las élites pueden perseguir su objetivo de acumulación diferencial de poder (Izquierdo Brichs, 2009: 21). Los principales recursos de poder son el Estado, el capital, la ideología, la información, la coacción y la población; aunque puede haber otros recursos, tales como los partidos políticos o, en el caso marroquí, el cuerpo de ulemas (Lampridi, 2011: 27). Asimismo, la importancia de cada recurso dependerá de cada régimen político, así como de las capacidades de cada élite de acceder al mismo. A lo largo de este apartado, presentamos las características principales de los recursos citados.

Estado: Al referirnos al Estado, renunciamos a la concepción del Estado como un actor con capacidad de agencia, para entenderlo, en su lugar, como un instrumento de legitimación del uso de la violencia y del ejercicio del gobierno, así como de implementación e instrumentalización de los demás recursos del sistema (Izquierdo Brichs, 2008: 89). Del mismo modo, el Estado no es un ente abstracto, sino el conjunto de organismos e instituciones que permiten ejecutar el resto de recursos de poder en las relaciones de poder circulares. Aunque no es el único modo de ejercer el control sobre estos recursos (véase, por ejemplo, el recurso a la violencia ejercido por movimientos contrarios al sistema u organizaciones criminales), el Estado es capaz de generar un marco de legitimidad que facilita el uso de los mismos.

El Estado desempeña, además, un papel importante en la definición, y la apropiación, del interés general. Como cita Balandier (Balandier, 1999, en Izquierdo Brichs, 2009: 41):

“El poder y la autoridad están tan personalizados [en el Estado] que el interés público se distingue con dificultad del interés privado de quien los asume.”

Sobre este hecho influye la vinculación existente entre las nociones de patria y de nación con la del Estado y, en consecuencia, con la defensa de éste. Esta asociación permite a las élites mantener sus recursos intactos y bajo su control, con el consentimiento y apoyo de la población (en Marruecos, por ejemplo, toma forma bajo el lema de “Dios, patria, rey” (*Allah, al-watan, al-malik*), que determina las líneas rojas del régimen que no pueden quebrantarse).

Frente a esta noción de Estado, nos interesa destacar la definición proporcionada por Izquierdo Brichs del concepto de “régimen”, entendido como la (Izquierdo Brichs, 2009: 42):

“Estructura que adoptan las relaciones de poder en el dominio del recurso Estado, y también usamos dicho término para identificar a las élites que tienen la capacidad de dar forma a esa estructura”

Capital: El capital es comprendido como la mercantilización del poder, es decir, se mide en función de su capacidad para otorgar poder a aquel que lo posee. Desde este planteamiento, el capital es irrelevante si se entiende como un bien estanco, su utilidad depende de su capacidad para intervenir y alterar la relación de fuerzas de las relaciones circulares (Izquierdo Brichs, 2008: 44).

Información: Al hablar de información es necesario distinguir entre dos vertientes de la misma: la primera hace referencia al control de los medios de comunicación y de la educación por parte de las élites; la segunda dimensión alude a la propia información que las élites poseen sobre la población y el resto de las élites (Izquierdo Brichs, 2009: 39).

Nos interesan, especialmente, los medios de comunicación y la educación, debido al papel vital que desempeñan en la legitimación de las élites y del propio sistema (es decir, por su rol como medio fundamental para la transmisión de una ideología), y a su importante capacidad de movilización (Ferree et al., 2002, en Tarrow, 2011:262). Desde la perspectiva contraria, los medios de comunicación pueden, también, estar en manos de la oposición al régimen, legitimando sus aspiraciones y desacreditando el sistema y sus élites.

Este control de los medios de comunicación y la educación está influido por tres factores: el grado de concentración de estos medios, la censura existente en el país, y el nivel de independencia de los medios existente (Izquierdo Brichs, 2009: 39).

La segunda dimensión de la información alude al control y la coerción de la población por parte de las élites, a través de los servicios de información y, como parte de estos, y de especial relevancia en el mundo árabe, los servicios secretos (المخابرات) (Izquierdo Brichs, 2009: 39).

Coacción: Es posible, aquí, distinguir entre el uso de la violencia, como forma directa de control, y la amenaza y el castigo, como modo indirecto. Ambos cumplen un propósito similar, la intimidación y la imposición por la fuerza de los intereses de la élite que controla este recurso. Aunque, por supuesto, puede encontrarse en manos de cualquier actor (élite o población, cuando ésta adquiere conciencia de sus intereses), su uso se verá legitimado si se tiene, además, el control del Estado, de los medios de comunicación, o de la ideología como recurso de poder.

Ideología: Por ideología se entiende (Zald, 1999: 371):

“el conjunto de creencias que sirven para justificar u oponerse a un orden político determinado, además de para interpretar el mundo de lo político.”

Esta legitimación contribuye a impedir que “las personas se muevan por sus propios intereses” (Izquierdo Brichs, 2008: 48), atendiendo, en su lugar, a aquellos impuestos por las élites. En el caso de la religión, esta concepción nos remonta a la noción, definida anteriormente, de campo religioso expresada por Bourdieu.

La utilidad de la ideología es su capacidad para generar un sistema de creencias, unos valores y unos intereses incuestionables para la población. En su forma más laxa, la ideología determina las acciones y posturas de la población, de forma que ésta actúa conforme a los valores e intereses transmitidos. En última instancia, la ideología constituye el propio conjunto de creencias por el que se rige el sistema, tanto la población como las élites dominantes (Izquierdo Brichs, 2008: 49).

Desde esta perspectiva, Izquierdo Brichs distingue tres niveles en la ideología, en función de su capacidad para moldear la realidad del sistema y la profundidad con la que afecta al imaginario de la población. En su nivel más superficial, la ideología genera un “sistema de creencias políticas y religiosas difundidas por las élites para manipular a la población” (Izquierdo Brichs, 2009: 38).

El segundo y el tercer nivel, forman parte de la estructura del sistema, están ampliamente aceptados por la población y son, por ello, más difícilmente reversibles o utilizados como recurso de poder.

El segundo nivel se atribuye a la noción de “hegemonía cultural” desarrollada por Antonio Gramsci. La hegemonía (Izquierdo Brichs, 2009: 51):

“Establece un sistema de creencias universalizado que hace que el interés de un sector determinado sea aceptado como provechoso para toda la sociedad. La capacidad de hacer aceptar los propios intereses como universales permite a las élites establecer la agenda y las prioridades de la sociedad.”

Este conjunto de creencias sólo puede ser promovido por lo que Gramsci denominó un “bloque histórico”, es decir, requiere de la congruencia de las fuerzas materiales, institucionales, históricas e ideológicas (Izquierdo Brichs, 2011: 28). Se trata, por lo tanto, de un sistema de creencias asentado sobre muy diversas fuentes y, en consecuencia, más estable e inconsciente.

Por último, el tercer nivel se corresponde con el “régimen de verdad”, definido por Michel Foucault como (Foucault, 1999: 54):

“el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder:”

Este nivel ideológico es un producto formado con el paso del tiempo desde las élites a través del control de la producción del saber en todos los ámbitos de la sociedad, de forma que se encuentra normalizado y difundido entre la población, rige la sociedad y define la norma. Se encuentra, de esta forma, oculto y asentado entre la población y es, por ello, el nivel ideológico más difícil de combatir.

Todos los recursos descritos se encuentran multiposicionados y son multifuncionales. De igual modo, se encuentran multiposicionados los actores que participan en la competición por la acumulación diferencial de poder, debido a su capacidad para apoyarse sobre múltiples recursos y competir en distintos ámbitos del régimen. Todos estos ámbitos interrelacionados conforman el panorama de competición que rige las relaciones del sistema, constituyendo un “solo y único juego” y, por lo tanto, un único espacio de análisis que nos permite comprender las relaciones de poder del sistema y las actuaciones de cada actor en la persecución de éste (Izquierdo Brichs, 2011: 15).

Por su parte, la concentración y relación entre las élites y su control de los recursos determina la estructura del régimen político y las estrategias y resiliencia que éste tendrá (Feliu e Izquierdo Brichs, 2016: 202). Izquierdo Brichs distingue, así, tres modelos ideales de régimen (Izquierdo Brichs, 2014: 112-116). El primer modelo se caracteriza por unas élites poco concentradas y con acceso a diversos recursos de poder, pero sin un control férreo sobre ninguno de ellos. Se trata de un modelo de élites débiles con recursos reducidos, como puede ser el régimen tunecino o el egipcio. El segundo modelo se caracteriza por unas élites muy concentradas y unos recursos poco diversificados, y es propio de los Estados rentistas (Argelia, Arabia Saudí). Por último, el tercero, del que Marruecos constituye un caso paradigmático, se caracteriza por la concentración de sus élites, pero la diversificación de sus recursos. Este sistema dificulta el acceso de las élites secundarias a la cúspide de la jerarquía, ya que su ascenso depende del control de demasiados recursos, a la par que facilita la conservación del poder por parte de las élites primarias, que tienen un amplio margen de maniobra para realizar concesiones sobre cualquiera de sus recursos, sin que esto suponga una amenaza para su posición.

2.5. ¿Cómo se aplica este enfoque a Marruecos?

Una vez presentada la sociología del poder, queda por observar cómo se aplica este enfoque a Marruecos. Aunque los detalles de sus análisis y las acciones de los actores involucrados en el sistema se estudiarán más minuciosamente en los próximos capítulos,

el objetivo de este apartado es ofrecer una imagen general del panorama que presenta el régimen marroquí en la actualidad, presentando las principales élites y recursos de poder que participan en el mismo. Esta imagen se basa, principalmente, en el estudio realizado por Feliu y Parejo, en Izquierdo Brichs (2009), así como en los estudios de Waterbury (1970), El Ayadi et al. (2005), Darif (2010), Macías Amoretti (2013), Boukhars (2011), Izquierdo Brichs (2014) y Feliu e Izquierdo Brichs (2016).

Marruecos es un régimen semiautoritario (Feliu y Parejo, 2009: 132-133; Parejo y Veguilla, 2008: 34-35; Fernandez Molina et al., 2011: 186; Ojeda, 2011: 101) y pluralista (Parejo y Feliu, 2009: 106; Brumeberg, 2002: 85), con un sistema electoral de carácter pluripartidista instaurado desde su primera Constitución, promulgada en el año 1961. Como se ha expuesto anteriormente, su régimen político se caracteriza por la concentración de sus élites y la diversificación de sus recursos (Izquierdo Brichs, 2014: 112). Este régimen contribuye a la inmovilidad del sistema (Parejo y Feliu, 2009: 105; Waterbury, 1970: 10), dificultando el acceso de las élites secundarias marroquíes a la cúspide de la jerarquía de poder, ya que su ascenso depende del control de demasiados recursos. Al mismo tiempo, facilita la conservación del poder por parte de las élites primarias. Esto da lugar a un “campo político desactivado”, en el que los actores políticos (partidos políticos, sindicatos, asociaciones...) compiten entre sí sin lograr recabar el poder suficiente como para imponer su proyecto de sociedad (Tozy, 1989: 165).

2.5.1 Élites primarias y secundarias en el régimen marroquí

La aproximación al escenario político marroquí nos permite constatar la existencia de una élite a la que se subordinan todas las demás, encarnada en la figura del rey (ya fuera Hassan II o, en la actualidad, Mohamed VI), rodeado por un círculo cercano de sus más íntimos colaboradores. El rey, como elemento principal de esta élite primaria, se erige como foco principal del régimen marroquí, tiene acceso a todos los recursos, determina las relaciones de poder entre el resto de las élites y la estructura en la que estas relaciones han de desarrollarse (Darif, 2010: 14).

De este modo, el rey no sólo reina, sino que también gobierna, a través del control de las instituciones y de las estructuras tradicionales de poder, así como de las fuentes ideológicas, que refuerzan su legitimidad ante la población y los actores políticos, de carácter tanto político (con un especial énfasis en su papel como garante de la estabilidad del país y, más recientemente, como impulsor de la democratización de su sistema

político) como religioso (a través de su estatus de Comendador de los creyentes y su recurso a rituales tradicionales de poder como la *baya* o ceremonia de fidelidad, todo ello respaldado por los cuerpos religiosos del Estado) (Izquierdo Brichs, 2014: 117; Hammoudi, 2007: 185; Parejo y Feliu, 2009: 106; Waterbury, 1970: 268; Boukhars, 2011: 39).

Como describen Feliu y Parejo (Feliu y Parejo, 2009: 106):

“Hoy en día la monarquía domina los cuerpos de seguridad, la administración, el poder judicial; fija las reglas del campo económico (del que extrae enormes beneficios económicos de uso privado); y controla el gobierno a través de diferentes mecanismos. Esto no significa que decida sobre todas las cuestiones, pero sí que puede hacerlo y que de hecho la monarquía muestra una voluntad de estar presente en todos los grandes temas. No existen reglas claras de cuándo y cómo lo hará, o de acuerdo con qué principios; la arbitrariedad y la falta de transparencia y de mecanismos de control se convierten en características esenciales del sistema.”

Por su parte, el círculo íntimo, identificado por Tozy como el dar al-majzen¹¹ (Tozy, 1999: 135), está compuesto por menos de una veintena de personas, asentadas sobre relaciones familiares y clientelares, con una larga relación con el monarca (muchos de ellos amigos o conocidos desde la infancia, como es el caso de Ali Al Himma, consejero real y fundador del Partido de la Autenticidad y Modernidad, uno de los partidos impulsados por Palacio para tratar de contrarrestar la creciente influencia electoral del PJD). Esta élite primaria es la principal garante del poder simbólico (ideológico) que emana del rey y colabora con éste en la estructuración del régimen político (élites e instituciones). Frente a ella, el Majzén es el instrumento de autoridad del rey, que permite la ejecución del poder real (Tozy, 1999: 35).

En líneas generales, esta élite primaria se encuentra formada por el gabinete real (compuesto por seis consejeros reales y sus colaboradores y asistentes), directores de algunos de los servicios del Estado, los secretarios de Estado y los, denominados, ministerios de soberanía (elegidos a discreción del monarca y bajo su control, éstos son: el Ministerio de Asuntos Exteriores, el de Justicia, el de *Habous* y Asuntos Islámicos y el

¹¹ Tozy distingue entre el dar al-majzen y el Majzén al tratar los focos y las relaciones de poder. El primero de ellos se atribuye a la casa real, que representa el foco central de poder y en cuyo centro se encontraría el propio rey. Esta casa real es la principal emisora de poder simbólico (ideológico), de la mano del rey, el cual define, a su vez, la estructura del régimen político (élites e instituciones). Por otro lado, el Majzén es el instrumento de autoridad del rey, es un instrumento secular, sin ninguna carga religiosa, que permite la ejecución del poder real (Tozy, 1999: 35).

de Interior) y unos pocos empresarios (Feliu y Parejo, 2009: 108). Éstas figuras, a pesar de encontrarse en el círculo primario de las élites, no pueden actuar a discreción, sino que su poder y posición están subordinados a la voluntad o necesidad del rey, al igual que lo está su inclusión o exclusión de ese círculo. Un ejemplo lo encontramos en el general Oufkir, mano derecha de Hassan II y caído en desgracia tras organizar el intento de golpe de Estado contra el monarca de 1972, o en Driss Basri, ministro de interior de Hassan II durante dos décadas, apartado del poder por Mohamed VI tras el relevo en el trono.

En un segundo plano encontramos las élites secundarias, con un menor acceso a los recursos de poder y una mayor dependencia de su relación con el rey para garantizar su acceso a estos recursos. Marruecos es un régimen plural, que permite una cierta capacidad de actuación por parte de estas élites y hasta un cierto nivel de discrepancia con el monarca. Este grado de disenso, siempre respetando las líneas rojas establecidas por la monarquía (recogidas en la consigna de Dios, patria, rey), pertenece a una estrategia de “divide y vencerás” promovida por Hassan II con el propósito de impedir la acumulación de recursos en manos de una única élite (Waterbury, 1970: 144), al tiempo que sirve para ofrecer una imagen de Estado democrático y liberal, ocultando la relación de fuerzas del país (Izquierdo Brichs, 2014: 116). Como han señalado distintos autores (Waterbury, 1970: 10; Feliu y Parejo, 2009: 126; Leveau, 1993: 50), esta dispersión y enfrentamiento de las élites han permitido que las estructuras y relaciones de poder permanezcan prácticamente inalterables desde la descolonización. De este modo, Marruecos ofrece la imagen de encontrarse en un permanente, lento y gradual proceso de democratización (Cavatorta, 2007: 8).

Este equilibrio político ha sido posible de mantener, en primer lugar, a través de la movilización de toda una maquinaria ideológica, que reafirma la autoridad divina y carismática de la monarquía y unifica a la población en torno al islam como elemento identitario (Tozy, 1999: 77). Esta autoridad simbólica se complementa con su autoridad política como árbitro del sistema. Protegido constitucionalmente, este papel de árbitro le sitúa en un plano superior al del resto de actores políticos del sistema, como mediador de los partidos políticos y garante de la estabilidad del Estado (Waterbury, 1970: 56; El-Katiri, 2013: 55; Fernández, 2011: 140; Hammoudi, 2007: 185).

a) Élites secundarias

Waterbury describe a las élites políticas como aquellas minorías estratégicas con capacidad de influir en el desarrollo de las políticas públicas, sea consecuencia de su relación de clientelismo con el rey o de su capacidad para generar alianzas, e incluye en éstas a los partidos, los sindicatos, los movimientos estudiantiles, los intereses regionales, las élites económicas, los cuerpos oficiales, los ulemas y los jerifes (Waterbury, 1970: 82). Éstos son controlados a través de una política de supervisión, exclusión y represión llevada a cabo por la monarquía (Boukhras, 2011: 53).

Feliu y Parejo distinguen entre élites formales y élites no formales (Feliu y Parejo, 2009: 110-115). Las élites formales, con una vinculación directa con el aparato estatal (institucional y burocrático), incluyen las “figuras de segundo rango de las fuerzas armadas y los servicios secretos, y altos funcionarios del aparato coercitivo”, las instituciones de carácter paraestatal, el gobierno, los líderes de los partidos políticos y las élites parlamentarias, y las élites burocráticas. Por su parte, las élites no formales agrupan a los empresarios y élites comerciales, y a los medios de comunicación.

En su análisis de las élites marroquíes, Waterbury describe unas relaciones de poder personales (“todas las élites se conocen entre sí”) (Waterbury, 1970: 112) y sumamente defensivas y conservadoras, prefiriendo mantener estable la estructura del sistema, de modo que no se altere la relación de fuerzas, antes que arriesgarse a perder su posición de poder (Waterbury, 1970: 68).

Las instituciones de carácter paraestatal, entre las que destacan la Comisión real sobre la mujer, la Comisión real sobre las elecciones, el Consejo Consultivo de Derechos Humanos (CCDH), el Instituto real de la cultura *amazigh* (IRCAM), la Alta autoridad de la Comunicación audiovisual (HACA) o el Consejo superior de enseñanza (CSE), reflejan los intentos de la monarquía de mediar sobre las principales cuestiones del país, cooptando a las élites intervinientes en las mismas y estableciendo los parámetros sobre las que éstas han de actuar. Como estudiaremos posteriormente, su presencia se ha intensificado bajo el reinado de Mohamed VI, como proyección de la nueva preocupación del rey por el respeto de los derechos humanos. No obstante, aunque su creación se presenta como un avance en el proceso de democratización del país, su existencia ha contribuido a apuntalar el control de las élites del país y a limitar la voz de la sociedad civil en estos ámbitos (Fernández Molina, 2009: 141). Un claro ejemplo pudo constatarse durante las revueltas de 2011, con la creación de una Comisión real sobre la Constitución,

que tenía por finalidad la redacción de una nueva Constitución que recogiese algunas de las medidas exigidas en la calle por la población, pero que tuvo como resultado la exclusión de las fuerzas movilizadas del proceso político de toma de decisiones.

Por su parte, la presencia de las élites políticas, parlamentarias y burocráticas son un ejemplo claro de la estrategia de cooptación llevada a cabo por el Majzén, cuya respuesta a los desafíos políticos oscila entre la represión, la cooptación y las concesiones, sin que ninguna de estas opciones afecte a su posición como élite primaria (Izquierdo Brichs, 2014: 116). Es el caso de la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP), cuando, en 1999, su presidente Youssufi consiguió alcanzar el puesto de Primer Ministro, siendo la primera vez que un partido de oposición al régimen llegaba a tal puesto. Los progresos alcanzados durante su gobierno fueron escasos, pero el coste político de su participación del sistema y de su obligada colaboración con el Majzén tuvieron un elevado coste electoral.

b) La oposición al régimen

Existe, también, una oposición controlada, entendida como el “espacio de la contestación, del cuestionamiento profundo de estructuras, normas y reglas” (Parejo y Feliu, 2009: 118). Este espacio de oposición ha experimentado una evolución gradual con el paso de las décadas. Tradicionalmente, se caracterizó por el enfrentamiento con la monarquía y el entramado institucional que lo rodea; sin embargo, tras la formación del “gobierno de alternancia” presidido por la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP) en 1998, se ha observado una evolución en sus posturas, desde el cuestionamiento de los pilares de poder del régimen hacia una oposición de carácter gubernamental (Parejo, 2006: 73; Desrues y Hernando de Larramendi, 2009).

Esto nos permite distinguir entre actores de oposición y de resistencia al régimen. La primera categoría está compuesta por los partidos socialdemócratas, o integrados en la lógica del sistema, que constituyen una oposición de carácter gubernamental, tales como la USFP, el Partido del Progreso y el Socialismo (PPS), o la Federación de la Izquierda Democrática (FGD, formado por la fusión del Partido de la Vanguardia Democrática Socialista [PADS], el Partido Socialista Unificado [PSU], y el Congreso Nacional Ittihadi). Por su parte, es posible considerar resistencia a Annahj Addimoqrati (Vía Democrática), el cual, aunque reconocido legalmente, rechaza participar en los procesos electorales, o, dentro del islamismo, a al-Adl wa-l-Ihsane. De igual modo, es necesario

destacar la formación del Movimiento 20 de febrero en 2011, en el contexto de las revueltas autoritarias que tuvieron lugar a lo largo de ese año, como ejemplo de toma de conciencia de la población, organización política e impulso de una relación lineal con el objetivo de transformar el sistema.

Los movimientos islamistas, que a partir de los 80 representan una oposición alternativa a la tradicional, nacionalista o de izquierdas (Desrues y Hernando de Larramendi, 2009), son especialmente interesantes debido al papel primordial que ejerce la ideología religiosa en el desarrollo de sus estrategias políticas, lo que les permite apoyarse sobre las mismas fuentes simbólicas sobre las que se sustenta la monarquía marroquí (El Ayadi et al., 2005: 12). De este modo, consideramos que este componente ideológico reviste el resto de recursos empleados por los movimientos islamistas, cuya ejecución sólo puede comprenderse desde la legitimidad que el recurso al islam les concede.

Su posición con respecto al régimen varía en función de cada movimiento, destacando el proceso de integración institucional experimentado por el PJD (Wegner, 2011: 24) y el mantenimiento de al-Adl wa-l-Ihsane como principal movimiento de oposición al mismo, así como la existencia de diversos grupúsculos radicales que han recurrido a medios violentos para combatir al régimen (Darif, 2010: 67). La proyección política de estos movimientos y su diferenciación en base a su posicionamiento político en el sistema refleja su participación en las competiciones circulares de poder en tanto actores políticos, más que religiosos, cuya finalidad es el acceso al poder.

2.5.2 Recursos de poder en Marruecos

El siguiente apartado analiza la gestión del rey, en tanto que hegemón del sistema, de los recursos previamente identificados: el Estado, el capital, la ideología, la información, la coacción y la población.

El Estado constituye un recurso fundamental, a través de cuya gestión –a través de su círculo cercano, del Gabinete real y de una amplia red clientelar que permite su control de las élites y la administración (Waterbury, 1970: 275)– controla el desarrollo institucional de Marruecos y las cuestiones que se tratan en el seno de estos órganos (un ejemplo de ello es la debilidad del parlamento marroquí o la falta de independencia del poder judicial, los cuales actúan conforme a los intereses del rey). Este control se refuerza gracias al poder constitutivo de la monarquía, que a través de las distintas Constituciones y reformas de la Constitución (1961, 1970, 1972, 1992, 1996, 2011), ha blindado su

posición en el sistema como figura inviolable¹², símbolo de la unidad política y religiosa del país (Agnouche, 1987: 319-323). Asimismo, facilita el control de las fuerzas tradicionales del país, entre ellas las cofradías o los ulemas, asegurando, de esta manera, el control de una parte importante de la producción ideológica; además de limitar el margen de acción de las instituciones y figuras que puedan desafiarla. El Estado garantiza, también, el control legítimo de la violencia y coacción, y otorga a la monarquía la legitimidad resultante de los avances democráticos y los desarrollos institucionales (es interesante, no obstante, notar el extendido desprestigio de las instituciones entre la población, lo que contribuye a la legitimidad del papel del monarca alauí, percibido como el garante de la estabilidad y funcionamiento de las mismas).

Este control del Estado se complementa con su acumulación de capital y su presencia empresarial a través de bancos (Attijariwafa Bank) y *holdings*, entre los que destaca su participación mayoritaria en la Sociedad Nacional de Inversiones –SNI– (que, desde finales de marzo de 2018, actúa bajo el nombre de Al Mada) y su control del conglomerado financiero e industrial Omnium Nord Africain (ONA). Este control económico se justifica en el “patriotismo económico” y en su capacidad para fomentar su “competitividad global” (Boukhars, 2011: 60). Este recurso es el que ha experimentado un mayor crecimiento bajo el reinado de Mohamed VI, beneficiado por el proceso de liberalización económica impulsado por Hassan II en los años 90 (Feliu e Izquierdo Brichs, 2016: 204). El capital es esencial para la cooptación de actores divergentes y la desactivación de reivindicaciones (Feliu e Izquierdo Brichs, 2016: 2013).

La coacción constituye otro de los pilares principales de control del Majzén. Aunque la monarquía ha tejido una red clientelar que permite que no tenga que interceder frecuentemente de manera directa en los asuntos políticos (Waterbury, 1970: 268), la reacción violenta contra las amenazas al régimen ha sido, a menudo, contundente, inicialmente contra la izquierda del país y, posteriormente, contra los movimientos islamistas (Burgat, 2008: 119). Un ejemplo de ello fue la reacción a los atentados de Casablanca cometidos en 2003, que se saldó con miles de detenidos y amplias violaciones de los derechos humanos¹³. Una segunda forma de coacción se produce a través de la

¹² También considerado una figura sagrada hasta la Constitución de 2011.

¹³ Puede consultarse a este respecto, entre otros, el informe elaborado por la Federación Internacional de Derechos Humanos (FIDH) en 2004, bajo el título de “Les autoritaires Marocaines à l’épreuve du terrorisme: la tentation de l’arbitraire”. Disponible en: <https://www.fidh.org/IMG/pdf/ma379f-3.pdf>.

vigilancia y la supervisión de la población (Feliu y Parejo, 2009: 117), donde destaca la labor de la Direction Générale de la Surveillance du Territoire (DGST) y de la Direction générale des Études et de la Documentation (DGED), como servicios de seguridad del Estado al servicio de Palacio, ambos en manos de colaboradores íntimos del rey (Cembrero, 2017: 60). Frente a éstos, el ejército se caracteriza por su opacidad y falta de presencia, producto de los golpes de Estado cometidos contra Hassan II en los años 70, que implicaron un giro en la política securitaria del monarca¹⁴. Aunque se ha producido una gradual renovación de los cuadros dirigentes desde la llegada al trono de Mohamed VI, éstos permanecen, en gran medida, inalterados como parte del delicado equilibrio que mantienen ejército y Palacio (Vermeren, 2011: 64).

Por su parte, las fuentes de información del país son controladas, también, por las élites primarias, lo que resulta en un sistema informativo parcial y cerrado (Waterbury, 1970: 295). Estos medios de comunicación constituyen, junto con el aparato religioso del Estado, los “tentáculos ideológicos del poder” (Aourid, 2015: 119). Este control se realiza en la forma de ayudas a la prensa favorable al régimen, mediante subvenciones al papel, la imprenta o la publicidad; y de represión de los medios independientes (censura, imposición de multas astronómicas, encarcelamientos...) (Feliu y Parejo, 2009: 115). El control de sus líneas editoriales se intensifica mediante la imposición de líneas rojas a la libertad de expresión (Desrues y Khirlani, 2010), en especial en lo concerniente a la monarquía, el islam y la cuestión territorial. Al mismo tiempo, el monarca copa los periódicos con sus actividades diarias, actividades de carácter social y cultural, inauguración de infraestructuras, acontecimientos religiosos, etc. (Boukahrs, 2011: 49), que contribuyen a reforzar su imagen ante la opinión pública.

Sin duda, el recurso que más atención merece para el desarrollo de esta tesis doctoral es el control de la ideología y, más en concreto, el dominio del islam como instrumento ideológico. La legitimidad que otorga a la monarquía su control del islam se complementa con otras fuentes de legitimidad, como el nacionalismo o la cuestión territorial (Agnouche, 1987: 315). Feliu y Parejo destacan tres pilares del recurso ideológico empleado por Mohamed VI, basado en un complicado equilibrio entre modernización y tradicionalismo. Éstos son: los propios avances modernizadores, el discurso y simbolismo religioso y la liberalización política, iniciada por Hassan II a principios de los 90 (Parejo y Feliu, 2009: 117).

¹⁴ Entrevista n° 36, F. Abdelmoumni, Activista, miembro del M20F y académico, 03/04/2017.

El islam es especialmente importante como recurso ideológico debido al proceso de construcción del Estado sobre una unión política y religiosa en torno a la figura del rey lanzado por Mohamed V y continuado por Hassan II y Mohamed VI, mediante la reactivación de los recursos históricos, religiosos y culturales del país, que dieron lugar a lo que El Ayadi et al. consideran una “monarquía teocrática” (El Ayadi et al., 2005: 4). Esta unión queda perfectamente reflejada en la atribución del estatus de Comendador de los creyentes al rey, que se convierte, así, en la principal figura religiosa del país, garante del respeto del islam y sus valores (El Ayadi, 2005: 4). Desde esta perspectiva, El Ayadi et al. distinguen tres niveles en los que confluyen política y religión: el nivel institucional, que dota al Estado de legitimidad religiosa; el nivel ideológico, que hace del islam “un referente sociocultural en torno al cual se organiza y estructura el campo político”; y un tercer nivel administrativo, que otorga al Estado el control y la gestión del hecho religioso (El Ayadi et al., 2005: 6).

De esta forma, el islam se ha convertido en una “ideología de combate” (El Ayadi et al., 2005: 7), cuyo control dota de autoridad al monarca en un ámbito de difícil competición. En este sentido, Waterbury destacó cómo el recurso a la religión permitió al monarca posicionarse en un plano religioso superior al político, distanciándose del resto de actores que participan en el juego político, que carecían de la autoridad para competir con el rey en esa dimensión (Waterbury, 1970: 153). Un ejemplo del uso de este recurso fue el énfasis otorgado al islam por Hassan II entre los años 60 y 80 para competir con el resto de corrientes ideológicas, principalmente la socialista, o la denostación que desde el poder se ha hecho de las corrientes islamistas que desde las décadas de los 70 y 80 pugnan por participar en el ámbito político, bajo el argumento de que apoyan corrientes religiosas opuestas a las “orientaciones religiosas generales del poder” (Darif, 2010: 22).

Aunque el Majzén detenta el control sobre el islam y éste constituye una fuente de legitimidad de la monarquía, no es el único actor capaz de apoyarse en este recurso ideológico. Otros actores como los movimientos islamistas, los ulemas o los jerifes han actuado, tradicionalmente, como contrapoder al régimen apoyándose en la legitimidad que les concedía su estatus religioso (El Ayadi, 2015: 100). La capacidad de atribuirse los mismos elementos simbólicos que el rey les otorga una fuerte ventaja en la competición por la acumulación de poder y les permite oponerse a la monarquía en sus propios términos.

Capítulo 3. El aparato religioso del régimen alauí

Tras la independencia del país, en el año 1956, la monarquía alauí estableció un sistema de gobierno que buscaba reforzar su posición de hegemonía en el sistema, a través del control de las instituciones, las estructuras tradicionales de poder y las fuentes de producción ideológica, de forma que legitimasen su autoridad ante la población y el resto de actores políticos (Izquierdo Brichs, 2014: 117; Hammoudi, 2007: 185; Parejo y Feliu, 2009: 106; Waterbury, 1970: 268; Boukhars, 2011: 39). Esta autoridad se apoyaba sobre elementos políticos (con un especial énfasis en su papel como garante de la estabilidad política del país y de su integridad territorial, y, más recientemente, como impulsor de la democratización de su sistema político) y religiosos (a través de su estatus de Comendador de los creyentes y de jerife, de rituales tradicionales de poder como la *baya* o del respaldo de los cuerpos religiosos del Estado).

La descolonización de Marruecos se produjo en un contexto de competición por el control político del país entre el movimiento nacionalista marroquí (liderado por el Partido del *Istiqlal*) y el rey Mohamed V, ambos piezas clave en la consecución de la independencia del país en marzo de 1956. En este escenario, Mohamed V aprovechó la legitimidad política que había acumulado por su apoyo a las reivindicaciones nacionalistas y por su exilio forzado en Madagascar entre 1953 y 1955 para posicionarse al frente del nuevo sistema político establecido tras la independencia, en tanto que árbitro del mismo y símbolo de la unidad del país (Waterbury, 1970: 145).

Tras su llegada al trono, en 1961, Hassan II blindó la posición de la monarquía mediante la rehabilitación de la legitimidad religiosa sobre la que se había apoyado tradicionalmente la monarquía alauí (Vermeren, 2002: 35). Para ello recuperó los elementos religiosos sobre los que se había construido su prestigio religioso, adoptó un amplio abanico de rituales simbólicos de poder y mantuvo políticamente activos a los actores religiosos tradicionales del país, de forma que sirviesen de contrapeso entre sí y pudiesen ser empleados como instrumentos para su acción (El Katiri, 2013: 55). Con este fin, se impulsó una estatalización de la religión y una burocratización de los actores religiosos, a través de la cual se reforzó el papel del islam como recurso ideológico de poder e instrumento de legitimación política y religiosa de la monarquía (Darif, 2010: 22; Elahmadi, 2006a: 46). Este proceso de estructuración del campo religioso contribuyó a reforzar la legitimidad religiosa del monarca, de modo que política y religión confluyen

en la figura del rey (Wright, 2008: 349; Boukhars, 2011: 40; Zeghal, 2005: 9, Abdel-Samad, 2014: 796; Darif, 2010: 13; Tozy, 2000: 68; Mouline, 2016: 51; Elahamadi, 2006a:72).

Este modelo ha sido mantenido por Mohamed VI tras su acceso al trono en 1999. Su estrategia religiosa, de hecho, se intensificó a partir de los ataques terroristas sufridos el 16 de mayo de 2003, que otorgaron a estas políticas una nueva perspectiva securitaria y que conllevaron un giro hacia una aproximación a la religión más global, moderna y racional (Maghraoui, 2009: 197).

Este capítulo analiza las distintas fuentes de legitimación sobre las que se sustenta la monarquía alauí (apartado 3.1), que constituyen el encuadre sobre el que se ha construido el discurso ideológico del reino. Entre ellas, se presta una especial atención a su dimensión religiosa, que constituye, no sólo un elemento central de su autoridad espiritual en su enfrentamiento contra los movimientos islamistas, sino también un elemento de autoridad política y estabilidad en el sistema. Con este fin, se desglosan los elementos simbólicos y rituales de poder sobre los que se ha construido la autoridad religiosa de la dinastía alauí. La segunda mitad del capítulo (apartado 3.2) analiza el proceso de estatalización de la religión promovido por Hassan II a partir de 1961 y continuado por Mohamed VI como parte de su estrategia de apropiación del campo religioso del país. Su análisis refleja el proceso por el cual la monarquía alauí logró subordinar a las élites político-religiosas bajo su figura, al tiempo que dispersaban el control del islam como recurso de poder, impidiendo su monopolio. El capítulo muestra, así, cómo se ha conformado la estructura religiosa del país. Esta estructura (fruto de las tensiones tradicionales entre el monarca o sultán y el resto de actores político-religiosos del país y de sus esfuerzos por hacerse con el monopolio de este recurso de poder) delimita la capacidad de acción de los movimientos islamistas y su acceso al islam como recurso ideológico (Izquierdo Brichs y Etherington, 2013: 15).

3.1. Pilares de la legitimidad del rey

La monarquía ha construido su legitimidad sobre un delicado equilibrio entre las corrientes tradicionalistas, reconfortadas por la dimensión religiosa de la monarquía y por la alianza establecida con los notables rurales tras la independencia (Leveau, 1985), y las tendencias modernistas, personificadas en la élite económica urbana, más preocupada por el desarrollo político-legal y económico del país (Belhaj, 2006). Este equilibrio se alcanzó

a través de una rehabilitación de las estructuras y elementos tradicionales del Estado, sustentada sobre la religión y las ambiciones territoriales, y combinada con la adopción de un sistema institucional moderno de fachada democrática, que, en última instancia, situó a la monarquía en la cúspide del mismo (Agnouche, 1987: 315-331).

3.1.1 La legitimidad religiosa

El islam ha constituido, tradicionalmente, una de las fuentes principales de poder y autoridad de la élite dominante en Marruecos. Su importancia se remonta a la fundación de Marruecos por la dinastía idrisí en el año 791, y a su, posterior, instrumentalización como fuente de autoridad política por las dinastías saadí (que gobernó el país entre los siglos XVI y XVII) y por la dinastía alauí, que rige el destino del país desde el s. XVII (Reysoo, 1991: 46). Los distintos gobernantes de estas dinastías establecieron un modelo político asentado sobre dos pilares de autoridad: el califato, como modelo de poder visible y de carácter político, y el imanato, como autoridad invisible y constante, fundamentado sobre el prestigio del sultán como Comendador de los creyentes y su vinculación sanguínea con el Profeta (Laroui, 1997: 82). Este modelo se apoyaba sobre distintos actores detentores de prestigio religioso para legitimar su acción, como los morabitos, los ulemas, los jerifes (descendientes del Profeta) y las cofradías, los cuales actuaron, en ocasiones, también, como contrapoder a los distintos gobernantes, y que velaban por el respeto de los principios del islam. A través de estas figuras y de la atribución de elementos simbólicos como la *baraka* o la *baya*, las dinastías saadí y alauí forjaron una autoridad religiosa construida sobre la confluencia entre el islam legal y ortodoxo, y el islam popular, que recogía elementos paganos y creencias populares (Darif, 2010: 27), desarrollando un sistema de dominación construido en torno a su monopolio del islam (Elahmadi, 2006a: 47).

Tras la independencia de Marruecos en 1956, se produjo una retraditionalización del régimen (Aourid, 2015: 17; Elahmadi, 2006a: 63, Agnouche, 1987: 308; Tozy, 1989: 168), en la forma de recuperación del capital simbólico y de las figuras existentes antes de la instauración del protectorado francés y español (ocurrida en el año 1912), con el fin de legitimar las nuevas normas e instituciones adoptadas. La adopción de esta estética tradicionalista y la recuperación de este recurso ideológico fundamentado en el islam ha conducido a muchos autores a considerar la colonización como un simple paréntesis en la historia del país (Waterbury, 1970; Velasco de Castro, 2013; Hammoudi, 2007). De

este modo, Mohammed V y especialmente Hassan II tras su llegada al poder, constituyeron un nuevo Majzén enraizado en la tradición y revestido de una autoridad y un significado religioso (Tozy, 1989: 154), pero cuya sacralidad había sido garantizada constitucionalmente y que se apoyaba en instrumentos y formas de dominación modernas (El Ayadi, 2015: 18).

Esta recuperación del capital simbólico tradicional, realizada en un contexto de competición política con los movimientos nacionalistas e impulsada, especialmente, por Hassan II como fuente de legitimidad, implicó el establecimiento de lo que Daadaoui ha denominado “rituales de poder”, así como una reestructuración e institucionalización del campo religioso, que se situó bajo el control absoluto de Palacio. Esta reestructuración se orientó en dos direcciones, una política (funcionarización de los ulemas y debilitamiento de los líderes religiosos) y otra doctrinal (monopolio de la interpretación de la religión) (Tozy, 1989: 155).

Por otro lado, el recurso a rituales de poder conllevó la recuperación de ceremonias, figuras y elementos revestidos, tradicionalmente, de autoridad religiosa por parte de la monarquía alauí. Estos rituales de poder conforman el abanico de símbolos e instrumentos a través de los cuales el rey utiliza el islam como recurso de poder. Como señala Daadaoui, por rituales de poder se entiende (Daadaoui, 2011: 141):

“The ritualization of the political process in the use of ceremonies, spectacles and public performances as state Rituals of Power to advance a positive iconographic and hagiographic account of the King as the arbitrator and guarantor of order and stability. The use of the Rituals of Power of *ba 'ya*, Prophet heritage, commander of the faithful, and *baraka* clutter the public sphere and hinder the mobilization capabilities of opposition forces (i.e. islamists), economize on the use of violence, and foster a duality in perception of the state in Morocco.”

Aunque estos rituales adoptan un gran número de fórmulas, desde la participación del rey en actividades de carácter religioso hasta la adopción de fórmulas islámicas en sus discursos, cabe destacar, por su importancia, su estatus de Comendador de los creyentes, su descendencia profética, la posesión de *baraka* y la *baya* o juramento de fidelidad (Daadaoui, 2011: 141). A través de estos elementos, el rey afianza su posición política en el sistema, construyendo un marco ideológico que refuerza y legitima su autoridad y compitiendo por mantener el monopolio sobre el ámbito religioso.

Entre los elementos que conforman el capital simbólico del rey, es importante destacar, en primer lugar, el reconocimiento del monarca como Comendador de los creyentes, lo que le distingue como máxima autoridad religiosa y símbolo religioso del país y garante y protector de los creyentes del mismo. De este modo, se establece una relación de proximidad entre el jefe de Estado, el islam y los miembros de la comunidad en tanto creyentes (Zeghal, 2005: 9). Su atribución al monarca constituye una referencia al poder religioso que tenían los gobernantes en los primeros años del islam y alude a la naturaleza de jerife, o descendiente del profeta, del rey alauí, sobre el que se hablará a continuación, lo que facilita su apropiación del islam en tanto recurso ideológico de poder (Zeghal, 2005: 9). La monarquía se atribuye, así, el monopolio de la religión, que adquiere una posición central en la gestión y la legitimación del régimen político marroquí (Darif, 2010: 13). Se establece, así, un vínculo entre lo político y lo religioso, que le permite definir los campos estratégicos reservados a su acción y establecer los mecanismos políticos y religiosos disponibles en el sistema (Abdel-Samad, 2014: 796; Darif, 2010: 13).

Históricamente, en el escenario políticamente inestable de Marruecos, este estatus religioso del monarca permitía que su autoridad espiritual fuese reconocida en todo el territorio, a pesar de que su autoridad política estuviese restringida únicamente a una parte del actual Marruecos (Chekroun, 1990: 36). El título de Comendador de los creyentes fue recuperado, tras la independencia, por Hassan II, e introducido en la primera Constitución de Marruecos promulgada en 1962, oficializando y protegiendo legalmente la autoridad religiosa del soberano. El reconocimiento de este título ha sido mantenido en las Constituciones posteriores. De este modo, el artículo 19 de esta primera Constitución declaraba:

“Le Roi, « Amir Al Mouminine » (commandeur des croyants), symbole de l'unité de la nation, garant de la pérennité et de la continuité de l'État, veille au respect de l'islam et de la Constitution. Il est le protecteur des droits et libertés des citoyens, groupes sociaux et collectivités.

Il garantit l'indépendance de la nation et l'intégrité territoriale du royaume dans ses frontières authentiques.”¹⁵

¹⁵ Constitución de Marruecos de 1962. Disponible en: <<http://mjp.univ-perp.fr/constit/ma1962.htm>>

La utilización del título de Comendador de los creyentes es posible gracias al estatus de jerife que tienen los soberanos. Este título es utilizado por los descendientes del Profeta para resaltar su conexión genealógica con el profeta Muhammad. En el caso de la dinastía alauí ésta se produce por línea de Hassan, hijo de Fatima, hija del Profeta, y de Ali, el cuarto de los denominados califas ortodoxos. La condición de jerife posibilita la sacralización de la figura real (Tozy, 1999: 68) y establece un vínculo entre lo político y lo ideológico (Mouline, 2016: 51). Esta vinculación sanguínea ha sido utilizada como fundamento de legitimidad del poder político y religioso por la dinastía saadí y la alauí (Eickelman, 1976: 26).

El jerifismo permite la transferencia hereditaria de la *baraka* (una suerte de poder o don divino, explicado a continuación) y constituye una fuente de legitimidad religiosa “incontestable” (Vermeren, 2011: 188), garante de sabiduría religiosa, y de carisma y autoridad moral y espiritual (Rhani, 2009: 29; Geertz, 1968: 74), lo que contribuye a generar una “estructura de credibilidad de la cultura de poder monárquico” (Elahmadi, 2006a: 53). Del mismo modo, como señala Elahmadi, permite limitar el número de personas que pueden aspirar a ostentar el título de Comendador de los creyentes (Elahmadi, 2006a: 51).

Al mismo tiempo, la identificación como jerife otorga a éstos un importante prestigio social, que les permite proyectar esta aura espiritual sobre el terreno político-social (Laroui, 1997: 104; Rhani, 2009: 30). Los jerifes reciben, además, una serie de privilegios de carácter judicial y, sobre todo, financiero y fiscal (Laraoui, 1997: 107). Esto último ha contribuido a la supervivencia de esta figura, que se encuentra distribuida por todo el territorio y que abarca todas las clases sociales y profesionales.

Hassan II convirtió su estatus de jerife en uno de sus principales pilares de autoridad, con el fin de sacralizar su figura y justificar la autoridad carismática hereditaria que le capacitaba para reinar, en un contexto en el que el Partido del Istiqlal pugnaba por limitar los poderes políticos de la monarquía (Elahmadi, 2006a: 50). Tras su acceso al trono, Hassan II limitó considerablemente la autoridad religiosa de la que gozaban el resto de jerifes, de forma que no representasen una amenaza para su posición, pero sin que esto llegase a afectar a la concepción misma del jerifismo como instrumento de legitimidad religiosa (Vermeren, 2011: 188).

El prestigio que poseen los jerifes no se debe sólo a su genealogía, sino, también, a su posesión de *baraka*, entendida como una bendición divina, una fuerza mágico-religiosa que permite a sus poseedores proyectar haces del mundo sobrenatural sobre el mundo terrenal (Reysoo, 1991: 58; Rhani, 2009: 29; Laroui, 1994: 56). La *baraka* es hereditaria, aunque también puede reconocerse como parte de la concesión del título de jerife o surgir en las personas de fuerte carácter espiritual mediante una revelación del Profeta (Rainbow, 1975, en Rhani, 2009: 30). Su posesión está íntimamente ligada con la figura de los santos o morabitos. Se trata de un concepto abstracto que alude a múltiples realidades, mágicas, divinas y sociales. Laroui propone una definición que refleja su heterogeneidad y amplitud, describiéndola como (Laroui, 1997: 155):

“La baraka puede significar la fuerza milagrosa, casi física, el *burhan*, la ‘prueba’ que se le atribuye [al santo] y de la que se beneficiará el que la implora. Es algo impersonal, como el maná de los primitivos que subyace bajo el mundo sensible. Pero también es la gracia.”

Su importancia no sólo reside en este potencial sobrenatural, que otorga a la persona que lo posee un importante poder simbólico, sino que entraña, además, una dimensión social, funcionando como un elemento de distinción que permite a los jerifes proyectar su influencia sobre los asuntos mundanos (Chekroun, 1990: 24). De este modo, se distingue una doble dimensión: individual, que alude a la carga espiritual de cada individuo, y social, referente a su capacidad para influir mediante su *baraka* en el entorno que le rodea. El alcance de esta autoridad política depende del prestigio del que goce cada jerife ante la población (Chekroun, 1990: 23). Munson señala, a este respecto, cómo, históricamente, cuando un sultán era derrotado en batalla, la población atribuía esa derrota a la pérdida de *baraka*, lo que le despojaba tanto de su prestigio social como de su autoridad religiosa (Munson, 1993: 128).

La *baraka*, en tanto que prestigio social, funciona, por lo tanto, como un generador de autoridad carismática, que aporta a su poseedor importantes atributos de liderazgo y actúa como catalizador del sentimiento identitario de la población marroquí (Geertz, 1968: 52; Jamous, 1981: 198).

Un ejemplo de la importancia de la *baraka* lo encontramos en las historias que rodean al 23 de agosto de 1953, cuando el rey Mohamed V fue depuesto y deportado a Madagascar en el contexto de la lucha nacionalista por lograr la independencia del país. Aquella

noche, millones de marroquíes vieron su cara proyectada en la luna, un reflejo de la *baraka* que poseía el rey y de la sacralidad de su figura. Este hecho aumentó considerablemente el prestigio del que gozaba el monarca, lo que le permitió, en última instancia, distanciarse del movimiento nacionalista e imponer su autoridad sobre él (Waterbury, 1970. 147).

Del mismo modo, el fracaso de los golpes de Estado de 1971 y 1972 y la supervivencia de Hassan II a los ataques (que incluyeron un tiroteo durante una recepción de cumpleaños en uno de los palacios del rey y el ataque en pleno vuelo al avión de Hassan II por parte de la aviación golpista) fueron interpretados como una muestra de la “protección divina” y la *baraka* que poseía Hassan II, lo que contribuyó a aumentar su legitimidad ante la población (Boukhars, 2011: 40). El propio Hassan II, en sus memorias elaboradas con Enric Laurent, dotaba a su narración del segundo golpe de Estado de amplias connotaciones religiosas, por ejemplo, a través de su referencia a una “premonición” que le hizo cambiar el recorrido de su ruta aérea o del poder de la recitación del Corán cuando comenzó el ataque, que le hizo saber que sobreviviría al mismo (Hassan II: 1994: 162). De igual modo, en referencia al primer golpe de Estado, afirma: “Fue por su voluntad [de Dios], y sólo por su voluntad por lo que pudimos escapar. Saqué de estos acontecimientos que Dios siente cierto afecto por mí” (Hassan II: 1994: 156).

Al mismo tiempo, la *baraka* permite legitimar el uso del poder coercitivo y el recurso a la violencia. Sin *baraka*, el rey o sultán simplemente gobierna a través de su ejército, sin ningún otro elemento que le legitime ante la población (Jamous, 1981: 229). A través de la *baraka*, la población reconoce la autoridad religiosa del gobernante y su competencia para recurrir al uso de la fuerza. De este modo, en Marruecos, violencia y *baraka* se complementan para permitir gobernar al Comendador de los creyentes.

La baya (البيعة)

El mejor ejemplo de la retradicionalización del Majzén llevada a cabo por Hassan II es la recuperación de la *baya* (juramento de fidelidad), como pilar de la legitimidad de la monarquía (Elahamadi, 2006a: 67, El Ayadi, 2016: 73). La *baya* alude al ritual tradicional

de transmisión de poder por el que el “la gente que ata y desata”¹⁶ (أهل الحل والعقد), es decir, los poseedores del poder material (jefes militares, gobernadores de las regiones) y del poder espiritual (ulemas, *qadis*, miembros de la familia real) declaran su lealtad al nuevo sultán (en la actualidad, al rey) (Aourid, 2016: 55). Este ritual se remonta, históricamente, a los primeros tiempos del islam y a la alianza entre los primeros musulmanes y el Profeta, con lo que mantiene una importante referencia a la condición de jerife del rey y a la fusión de fe religiosa, nación y soberanía política en una misma persona (Zeghal, 2005: 9; Elahamadi, 2006a:72).

Hassan II desvirtuó el carácter contractual de la *baya*, transformándola en un acto ritual de sumisión y fidelidad al monarca (Hernando de Larramendi 1997: 93-95) con el fin de legitimar, desde una perspectiva tradicional, su acceso al trono, en 1961. De este modo, su uso mantiene un doble objetivo: desde una perspectiva política, el juramento de fidelidad prestado al soberano permite “legitimar la dominación monárquica, construida sobre su origen carismático hereditario” y garantiza la aceptación de su entronación por parte de todas las fuerzas sociales en competición por el poder (Elahamadi, 2006a: 84). Al mismo tiempo, cumple una función mediática, puesto que supone la presentación pública del nuevo rey, al tiempo que se sacraliza su figura ante la población (Aourid, 2016: 57). La *baya* se constituye, así, como una suerte de pacto social por el que la población, a través de sus representantes, jura lealtad y obediencia al rey, a cambio de que éste proteja la religión y soberanía del país (Aourid, 2015: 48; Agnouche, 1987: 225). Esta vinculación explícita entre la autoridad política y religiosa del rey fue ampliamente contestada por los partidos de oposición al régimen hasta los años 70. La ausencia de críticas a la *baya* de Mohamed VI en 1999, sin embargo, muestra la aceptación de este ritual por parte de la población y su integración en la cultura política marroquí (El Ayadi, 2016: 74). Del mismo modo, Tozy señala que la ausencia de referencias a la Constitución en el contenido de la *baya* de 1999 otorga a este pacto carácter “constitutivo de poder político”, lo que limita la importancia del derecho positivo y permite que la autoridad monárquica se fundamente en la tradición y la religión (Tozy, 1999: 156).

Esta atribución de rasgos y competencias religiosas ha permitido a la monarquía marroquí desarrollar una legitimidad tradicional, de carácter paternalista y carismática, y en la que su relación con la población es definida, no sólo como súbditos, sino como discípulos del

¹⁶ Término que hace referencia a aquellos con competencia para nombrar o deponer al califa en nombre de la comunidad musulmana (Espósito, 2003).

monarca (Hammoudi, 2007: 196). De este modo, su autoridad simbólica se superpone a las competencias políticas ejercidas por el monarca y por el resto de actores políticos que interactúan en el campo político marroquí, legitimando la posición de Palacio en el sistema y los poderes y competencias políticas atribuidas al rey (Waterbury, 1970: 154).

3.1.2 La integridad territorial como elemento de legitimidad

La integridad territorial de Marruecos constituye otro de los pilares sobre los que se apoya la autoridad de la monarquía, como garante de la soberanía y unidad de la nación, en tanto monarca y Comendador de los creyentes del país. Históricamente, hasta la ocupación del país por parte de los franceses, el sultán no había logrado imponer su gobierno sobre todas las regiones del país; sin embargo, su estatus de Comendador de los creyentes le permitía extender su autoridad religiosa a todo el territorio del actual reino de Marruecos, no como súbditos, sino como creyentes (Chekroun, 1990: 36). A pesar de ello, tradicionalmente, el imaginario popular marroquí se ha construido sobre una noción de independencia e integridad histórica de la región que se remonta a su victoria sobre el Imperio otomano y a la independencia de este Imperio, que se extendía por la mayor parte de Oriente Medio y el norte de África (Entelis, 1989: 12; Velasco de Castro, 2013: 3; Aourid, 2016: 133). Esta noción se ve intensificada por una concepción del periodo del Protectorado como un mero paréntesis en la historia de Marruecos como entidad independiente (Hernando de Larramendi, 2008: 307).

El parcial abandono de Marruecos por parte de España tras la independencia convirtió la integridad territorial del país en uno de los ejes de reivindicación del movimiento nacionalista y, por ende, de la monarquía, que durante el proceso de descolonización se había convertido en uno de los principales pilares de legitimidad del movimiento nacionalista y en el símbolo de la unidad nacional del país (Waterbury, 1970: 47).

La recuperación de los territorios se produjo de forma gradual, comenzando por Tánger (hasta entonces ciudad internacional) en 1956, y seguida por Tan Tan y Tarfaya en 1958, y Sidi Ifni en 1969. Sin embargo, fue la marcha verde y la apropiación del Sáhara Occidental las que convirtieron la cuestión territorial en un pilar de prestigio y legitimidad de la monarquía alauí (Agnouche; 1987: 315; Hernando de Larramendi, 2008: 308; Willis, 2012: 272).

Esta iniciativa se produjo en un contexto de inestabilidad política del país, marcada por la quiebra del sistema de alianzas sobre las que se había apoyado Hassan II tras su acceso

al trono en 1961, como consecuencia de los intentos de golpe de Estado de 1971 y 1972 por parte del ejército y de las reticencias de los partidos políticos de oposición a normalizar el escenario político, tras la restitución del Parlamento en el año 1970 (abolido por el rey en 1965) (Gilson, 2015: 244). En ese contexto, la recuperación del Sáhara Occidental constituía una oportunidad única para recobrar la confianza de la clase política y restaurar la legitimidad política y popular del monarca (Willis, 2012: 272; López García, 2000c: 35). Con este objetivo, Hassan II elaboró una narrativa de referencias nacionalistas y religiosas (Agnouche, 1987: 315), como motor ideológico a través del cual movilizar a la población marroquí. A través de ésta, Hassan II se presentó como un “símbolo del Estado y de la tradición, el contratante de la *baya*” (Laroui, 1994: 193). Su objetivo era, en palabras del propio Hassan II, organizar (Laroui, 1994: 194):

“un gran *mussem*, una gran romería, comparable a las que organizan anualmente las cofradías y que unen a los hermanos de todos los rincones del país. Aquel otoño, el *mussem* fue nacional y la peregrinación tuvo como destino el Sáhara.”

Los detalles de su organización, por su parte, también estuvieron cargados de simbolismo religioso: Hassan II defendió el proyecto como una revelación divina y los presentó en tanto Comendador de los creyentes; la cifra elegida para realizar la marcha (350.000 personas) se correspondía con el número de marroquíes que nacían cada año en el país; el nombre de la marcha tenía su inspiración en el estandarte verde del Profeta; el discurso dirigido a la población el 23 de octubre de 1975 comenzó con la lectura de una sura del Corán, (la sura *Al-Fatah*, la victoria) y los participantes en la marcha tenían instrucciones de realizar sus abluciones y rezar una vez traspasada la frontera del Sáhara occidental (Rollinde, 2003: 142).

La marcha verde culminó el 6 de noviembre de 1975 con la entrada de la población marroquí en el territorio saharauí. La campaña condujo a la firma de los acuerdos de Madrid entre España, Marruecos y Mauritania el 14 de noviembre de 1975 y, finalmente, a la ocupación e inclusión del territorio al reino marroquí. Hassan II logró, así, poner fin a la crisis política del país, realinear a los partidos de la oposición en torno a su proyecto político y recuperar su prestigio ante la población. La iniciativa refleja la importancia estratégica de la religión en tanto recurso ideológico de legitimación de la acción del rey, así como los pilares sobre los que se apoya su autoridad, recogidos en la consigna “*Allah, watan, malik*” (Dios, patria, rey).

Esta vinculación entre territorio, política y religión quedó patente en la *baya* de Oued Eddahab, el pacto de alianza de la población del Sáhara Occidental a Hassan II, realizado

en 1979, cuando Mauritania se retiró de esta región saharauí. En ésta, una congregación de representantes de la región (“jerifes, ulemas, notables, hombres y mujeres, jóvenes y viejos”, conforme a lo indicado en la propia *baya* [Elahmadi, 2006a: 68]) sometieron el territorio a la autoridad del monarca, no en tanto que representante del Estado, sino en su condición de Califa y Comendador de los creyentes (Belhaj, 2006). La ceremonia empleó, además, un modelo de redacción y una argumentación tradicional, que se apoyaba en los hadices para justificar la adhesión de la región (por ejemplo, “celui qui meurt sans être lié par un serment d’allégeance à une autorité légitime meurt en païen”) (Tozy, 1979: 221).

3.1.3 Legitimidad legal: modernización y democratización

La necesidad de satisfacer las aspiraciones de los sectores modernistas y de neutralizar la influencia de las élites nacionalistas en las ciudades ha conducido a la monarquía a desarrollar un tercer eje de legitimidad, de carácter legal y racional (Leveau et al., 1996: 50). Esto se ha reflejado en la adopción de un sistema institucional de apariencia democrática, regido constitucionalmente y que ha revestido de cobertura legal la autoridad política y religiosa del monarca.

Con este fin, la monarquía ha adoptado un discurso de defensa de la progresiva democratización del país, reflejada, inicialmente, en la adopción de la primera Constitución del país en 1962, el establecimiento de un sistema político pluripartidista y de un gobierno elegido electoralmente (Agnouche, 1987: 331), que le permitió segmentar a las élites políticas del país tras la independencia (López García, 2000c: 3), al tiempo que generaba una red clientelar en torno al Majzén (Feliu y Parejo, 2009: 108).

Este discurso democratizador se intensificó a partir de los años 70, tras un lustro de suspensión del régimen constitucional y como consecuencia de la necesidad de Hassan II de recuperar el apoyo de los partidos políticos, tras los golpes de Estado de 1971 y 1972 (Leveau et al., 1996: 58); y, sobre todo, a partir de los 80, como consecuencia de la difícil situación económica en la que se encontraba el país, de las presiones internacionales y de la necesidad de allanar el panorama político para una eventual sucesión al trono (Bras, 1989: 609). Estos factores obligaron a la monarquía a convertirse en el foco central de la modernización del país (Elahmadi, 2006a: 59). Esta modernización se concretó en dos reformas de la Constitución destinadas a avanzar en el proyecto multipartidista del país, en 1992 y 1996, y a la instauración del primer “gobierno de alternancia”, que permitió,

por primera vez, acceder al gobierno a la izquierda de la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP) (Parejo, 2010: 2). La llegada al trono de Mohamed VI y la adopción de un discurso pro-democratizador y sensible hacia las desigualdades económicas y los sectores económicos más precarios del país han contribuido a reforzar esta imagen (Feliu, 2004: 159; Desrues, 2000). A través de este discurso, el rey persigue capitalizar las reivindicaciones e iniciativas promovidas desde la sociedad civil y los partidos políticos, al tiempo que concentra a estos partidos en torno a su proyecto político, en una fórmula de consenso (Feliu y Parejo, 2009: 116-117).

A su vez, a partir de la década de los 80 se inició un proceso de liberalización económica que permitió a Marruecos ofrecer una imagen de régimen aperturista frente a la importancia presencia estatal ejercida por los países vecinos. Esta liberalización, no obstante, fue acompañada de una intensificación del protagonismo del rey en el sector económico privado y del ejercicio de prácticas clientelistas con las élites económicas del país (Feliu y Parejo, 2009: 108). Esta concentración de las élites económicas y su vinculación a la autoridad central contribuyen a fortalecer la estabilidad del régimen marroquí (Feliu, 2004: 38).

3.2. La estatalización del campo religioso

La estrategia del rey hacia el islam refleja un proceso de monopolización, por parte de Palacio, de este recurso ideológico. Beneficiándose de su control del Estado, la política de control religioso impulsada por la monarquía alauí se ha dirigido a la integración de los actores religiosos (los cuales habían mantenido, tradicionalmente, una relación variable con el Majzén, actuando como apoyo o como contrapoderes al sultán) en el mismo. La concentración de estas élites secundarias bajo la figura del rey se ha producido a través de la burocratización de los ulemas y las cofradías, y su organización en nuevas instituciones religiosas, como el Consejo superior de ulemas o el Ministerio de *Habous* y Asuntos Religiosos (Maghraoui, 2009: 199). A través de esta reestructuración del campo religioso, el rey dispersó este recurso entre los distintos actores político-religiosos, limitando su capacidad de acceso al mismo, al tiempo que externalizaba la ejecución de las políticas religiosas y se posicionaba como árbitro y promotor estas políticas (El-Katiri, 2013: 55). La incorporación al campo político de estos actores religiosos contribuyó, asimismo, a difuminar la frontera entre lo político y lo religioso, de forma que la

competición por el poder en el ámbito político se ve afectada por el estatus y la posición que ocupa cada actor en el ámbito religioso (Tozy, 1979: 2009; El Ayadi, 2015: 119).

La política religiosa del país ha sufrido distintos impulsos bajo los sucesivos monarcas que han reinado desde la independencia. Inicialmente, la acción de Mohamed V se orientó hacia la consecución de un equilibrio entre los distintos actores religiosos existente en el país, reuniéndolos en torno a la monarquía de modo que pudiesen actuar como contrapesos entre sí (Geertz, 1968: 72). Este equilibrio se basó en la complementación entre el islam salafí impulsado por el movimiento nacionalista, de carácter legalista y orotodoxo, y el islam popular, que se materializaba en elementos simbólicos como el estatus de jerife sobre el que se apoyaba la autoridad carismática del monarca. Esta vinculación entre salafismo e islam popular dio lugar a lo que se ha denominado el “islam marroquí oficial” (Maghraoui, 2009: 199). El papel activo desempeñado por Mohamed V en los últimos años de Protectorado y el apoyo ejercido por el movimiento nacionalista, en combinación con el prestigio religioso del que gozaba el monarca, concedieron al rey una imagen de “guerrero-santo”, muy asentada tradicionalmente en el imaginario marroquí (Geertz, 1968: 88). Un ejemplo de la santidad que rodeaba al monarca es el, ya citado, acontecimiento por el que la cara del rey se reflejó sobre la luna el día de su exilio del país. Esta experiencia combina ambos elementos, sacralización y lucha contra un enemigo invasor.

La llegada de Hassan II al trono, en el año 1961, inició un proceso de estructuración e institucionalización del campo religioso y un aumento del capital simbólico que rodeaba a la monarquía. Este impulso a la política de control del ámbito religioso refleja un proceso de auto-apropiación de la legitimidad religiosa por parte de Hassan II (Elahamadi, 2006a: 56), quien, a su llegada al poder, carecía del prestigio religioso o político (como héroe de la independencia) que poseía su padre (Maghraoui, 2009: 199). Ésta se produjo, inicialmente, mediante la constitucionalización de su sacralidad y de su estatus de Comendador de los creyentes. Este marco legal se combinó con la recuperación y el desarrollo de una serie de rituales simbólicos que el monarca ejercía en tanto Comendador de los creyentes (Daadaoui, 2011: 141; Maghraoui, 2009: 200), la rehabilitación y burocratización de los ulemas (organizados en distintos organismos, tales como el Consejo Superior de Ulemas o la Liga de Ulemas) y la potenciación del *malikismo* como escuela oficial del país (Aourid, 2015: 27). La promoción de esta escuela doctrinal, respaldada históricamente por la tradición del país (Aourid, 2015: 136), se debió al carácter pragmático y flexible de esta escuela, abierta a la interpretación (اجتهاد)

y a la adaptación al interés general (مصلحة), y, por tanto, capaz de acomodarse a las circunstancias del momento de la sociedad (Baylocq y Hlaoua, 2016: 117; Wainscott, 2017: 76; Toufiq, 2014: 4). Esta flexibilidad contribuye, además, a la complementación entre islam ortodoxo e islam popular (Wainscott, 2017: 75). Inicialmente dirigida contra la expansión del nacionalismo árabe y la ideología socialista en la región, la inversión en el ámbito religioso por parte de Hassan II se intensificó a partir de los años 70, tras el surgimiento de los movimientos islamistas y el éxito de la revolución de Irán en 1979 (Maghraoui, 2009: 197; El Ayadi, 2015: 131). Paradójicamente, la expansión del islam político no generó un esfuerzo por reducir el carácter religioso del sistema político, sino que, por el contrario, se reforzaron las políticas e instituciones religiosas impulsadas desde Palacio (El Ayadi, 2015: 114).

La entronización de Mohamed VI tras la muerte de Hassan II, en 1999, no supuso un cambio sustancial en su política religiosa hasta el año 2003. Éste se produjo a partir de 2003 como consecuencia de los atentados de Casablanca cometidos ese año y de la visibilización del islamismo radical en Marruecos, que puso en cuestión el denominado “excepcionalismo marroquí” (Tozy, 2003: 64). La nueva estructuración del campo religioso tuvo por objetivo reforzar el enfoque securitario y racionalista de la política religiosa del Majzén, promoviendo un mayor acercamiento de las instituciones religiosas a la ciudadanía y una modernización de su acción mediante el uso de las nuevas tecnologías (Maghraoui, 2009: 202). Con esta intención, se ha reforzado, en primer lugar, el cuadro doctrinal del islam marroquí, con el fin de promover lo que se ha denominado un “islam du juste milieu” (الإسلام الوسطي) (Cubertafond, 2004; Baylocq y Hlaoua, 2016: 113). Este cuadro, además de reforzar el *malikismo* como escuela oficial del país, adoptó la doctrina *ashari* y el sufismo como pilares religiosos e intelectuales del islam marroquí¹⁷. Por un lado, la doctrina *ashari* promueve una interpretación del islam fundamentada en un equilibrio entre una comprensión literalista de las sagradas escrituras y el uso de la razón (Wainscott, 2017: 77). Se considera, por ello, contraria a las interpretaciones más intransigentes sobre las que se apoya el islam radical, al promover la moderación y prohibir el *tafkir* (تكفير) o excomunión de otros creyentes (Toufiq, 2014: 4).

¹⁷ Estos pilares de la política religiosa del país (el malikismo, la doctrina *ashari*, el sufismo, y el estatus de Comendador de los creyentes) quedan recogidos y descritos en la página del Ministerio de Habous y de Asuntos Islámicos: <http://www.habous.gov.ma/الإسلام-في-المغرب.html>.

Por otro lado, el sufismo constituye una “aproximación mística a la espiritualidad” (Wainscott, 2017: 78) y goza de un amplio arraigo histórico en Marruecos, al haber sido adoptado por las cofradías y por muchas de las prácticas y tradiciones del islam popular marroquí (Aourid, 2015: 136; Macías Amoretti, 2008: 71). Su importancia doctrinal radica en su énfasis en la espiritualidad y la perfección ética (Toufiq, 2014: 4), al tiempo que sus prácticas y rituales la contraponen a las interpretaciones más ortodoxas del islam (Reysoo, 1991: 48). Al mismo tiempo, su instrumentalización por parte del poder ha permitido, históricamente, a los soberanos proyectar “una imagen piadosa y tradicional”, convirtiéndolo en un importante instrumento de poder político y social (Macías Amoretti, 2008: 71).

Desde el inicio de su reinado, Mohamed VI ha promovido un mayor apoyo en el sufismo como pilar religioso del régimen. Este giro comenzó a percibirse con el nombramiento de Ahmed Toufiq, miembro de la cofradía Bouchichiyya y conocido sufí, como Ministro de *Habous* y Asuntos Islámicos en 2002, y se intensificó con la reforma religiosa impulsada a raíz de los atentados yihadistas de Casablanca, el 16 de mayo de 2003 (El Ayadi, 2015: 77-81). Este refuerzo del sufismo se ha reflejado en nuevas ayudas económicas a las cofradías, la organización de eventos (por ejemplo, los encuentros de cultura sufi¹⁸ o de música sagrada de Fez¹⁹) o la organización de actividades intelectuales en torno al sufismo (Salinas, 2016: 71).

La adopción de este marco doctrinal fue acompañada de otras medidas, entre ellas, el reforzamiento del control sobre las mezquitas, la reorganización del Consejo Superior de Ulemas y de la Liga de Ulemas (bajo el nombre de Rabita Mohammadia de Ulemas) o la creación del “Institut Mohammed-VI pour la formation des imams, morchidines et morchidates”. Mohamed VI ha impulsado, también, la proyección exterior del islam marroquí, convirtiéndolo en un instrumento de la política diplomática del país (Baylocq y Hlaoua, 2016: 116; Hernando de Larramendi, 2018) y creando el “Consejo para los marroquíes residentes en el extranjero”, destinado a reforzar la relación entre los expatriados marroquíes con su país de origen mediante la supervisión y apoyo en la creación de políticas públicas dirigidas a los nacionales emigrados (Planet y Hernando de Larramendi, 2015: 120). Entre los distintos aspectos que este Consejo persigue reforzar

¹⁸ Puede consultarse su página web en el siguiente enlace: <http://www.festivalculturesoufie.com/>.

¹⁹ Es posible consultar su página web en: <https://fesfestival.com/2018/>.

destacan el idioma, la educación religiosa y los aspectos culturales, que contribuyen a conformar el sentimiento identitario de la población emigrada.

Los siguientes apartados analizan los distintos actores y e instituciones religiosas sobre las que se ha construido la política religiosa del Majzén.

3.2.1 Las cofradías

Las cofradías han desempeñado, tradicionalmente, un papel estabilizador para el poder marroquí, gracias a la autoridad espiritual de la que gozan, desde una perspectiva interna, y a su capacidad de organización frente a las amenazas externas al país (Agnouche, 1987: 240). Su dimensión espiritual proviene de su organización en torno a un morabito, término que hace referencia a aquellas personas poseedoras de *baraka*, consideradas por ello más cercanas a Dios (Rhani, 2009: 29). Estos morabitos eran conocidos por sus dones divinos y por su capacidad de conceder milagros y de transmitir su *baraka* a sus discípulos (Aourid, 2016: 28). Estas cofradías, sus creencias místicas y prácticas espirituales son el reflejo del islam popular marroquí (Chekroun, 1990: 27).

Las cofradías han desempeñado, históricamente, una importante labor social: de carácter místico, educativo, económico, con funciones de asistencia social, además de realizar tareas de arbitraje político en las disputas mantenidas entre tribus (Aourid, 2016: 33; Rachik, 2012: 172). Hammoudi destaca cómo las relaciones y funciones desarrolladas por estas cofradías han contribuido a conformar la cultura política del país y, en especial, el funcionamiento del Majzén, la relación entre el rey y sus súbditos (similar a la mantenida por el maestro y sus discípulos) y la función de árbitro desempeñada por el monarca (Hammoudi, 2007).

Las cofradías se popularizaron en el s. XIII como espacios sagrados de paz; no obstante, adquirieron un mayor carácter político durante los siguientes siglos a través de su colaboración con el Estado central, que las empleó como medio para mantener su autoridad sobre el territorio y como instrumento para desarrollar las labores sociales de las que no podía hacerse cargo el Estado, además de organizarse como asociaciones de carácter bélico para hacer frente a las incursiones extranjeras (Laroui, 1994: 238; Reysoo, 1991: 47). Esta politización de las cofradías, la veneración que la población profesaba a los morabitos y el hecho de que ambos compartiesen un mismo pilar de autoridad espiritual que el sultán actuaron como elementos generadores de tensiones entre este último y las cofradías (Laroui, 1994: 56; Chekroun, 1990: 27).

Este conflicto se intensificó a partir del s. XVIII, ya bajo la autoridad de la dinastía alauí, debido al fortalecimiento de la corriente fundamentalista wahabí, que se introdujo en el país ese mismo siglo. El impulso de las corrientes que defendían un retorno a los fundamentos del islam a lo largo del s. XIX acabó, sin embargo, por conducir a una progresiva incorporación de las cofradías al entramado institucional majzení (Reysoo, 1991: 48; Laroui, 1994: 270). Se produjo, de este modo, una “feudalización” de las cofradías, dependientes económicamente del Majzén y del control de sus bienes habices por parte del Estado (Agnouche, 1987: 243).

Su posición, sin embargo, se vio alterada tras el establecimiento del Protectorado en 1912, cuando, a partir de los años 30, las autoridades coloniales comenzaron a apoyarse en las cofradías como contrapeso al fortalecimiento del movimiento nacionalista, de carácter salafí (Mateo Dieste, 2003: 305). Esta colaboración condujo a su debilitamiento y al relego de su influencia política y social tras la independencia (Rachik, 2012: 172), cuando perdieron su autonomía y función de contrapoder, situándose bajo el control del Estado y convirtiéndose en un apoyo esencial de la monarquía (El Ayadi, 2015: 77).

Su papel ha sido rehabilitado por la nueva política religiosa impulsada por Mohamed VI tras los atentados de Casablanca de 2003, en la que se otorga una importancia renovada al sufismo y se refuerza la vinculación entre los ulemas, las cofradías y el rey como Comendador de los creyentes (Zeghal, 2008: 231).

3.2.2 Los ulemas

Los ulemas son los guardianes del islam. Se encargan de proteger, transmitir e interpretar la doctrina islámica, además de, tradicionalmente, aplicar el derecho islámico. Este cargo comprende una amplia variedad de funciones religiosas y conocimientos polifacéticos (Encyclopédie de l’islam, 2002). En Marruecos, desempeñan una función fundamental en el control religioso ejercido por la monarquía, ya que, como garantes de la supervivencia de la fe, aplican y legitiman las políticas del monarca, aseguran el control social y mantienen un contacto directo y cercano con la monarquía (Tozy, 1992).

Históricamente, su papel ha sido variable, entre el apoyo y consejo al sultán y el desafío al poder. Al mismo tiempo, nunca han constituido un órgano homogéneo, debido a la inexistencia de instituciones permanentes y a los distintos obstáculos que han restringido su colaboración, fruto de las distintas alianzas mantenidas, de sus diferencias sociales,

genealógicas (por ejemplo, ser jerife o no) o de sus distintas relaciones con las cofradías (El Mansour, 1992: 7).

Tras la caída de la dinastía saadí en el siglo XVII, que estuvo influenciada por su dependencia de las cofradías y la autonomía que éstas llegaron a adquirir (Laroui, 1994: 261), la dinastía alauí aumentó su control sobre el cuerpo de ulemas, como pilar de autoridad religiosa y contrapeso al islam popular de las cofradías (Laroui, 1997: 125). Este aumento de la influencia alauí sobre los ulemas ha contribuido al progresivo distanciamiento de los ulemas de los asuntos políticos, relegando su acción al ámbito judicial. Esta despolitización del papel de los ulemas permite comprender la ausencia de conflictos entre estos actores y el sultán, pero, también, ha contribuido a deslegitimar su papel como “guardianes de la fe” (Tozy, 1992). Este desprestigio se debe al mantenimiento de una postura contradictoria sometida a distintas presiones: de control por parte de la monarquía, de exigencia de una actuación de contrapoder, independiente y neutra por parte de la población y de resistencia por parte del propio cuerpo de ulemas, que aspira al monopolio de la producción religiosa y de la interpretación canónica (Tozy, 1999: 94).

Al igual que ocurrió con las cofradías, los esfuerzos por asegurar el control del campo religioso llevados a cabo por Hassan II y la postura adoptada por los ulemas durante el Protectorado contribuyeron a restringir su capacidad autónoma de acción. A lo largo de este periodo, los ulemas mantuvieron una postura ambivalente ante la ocupación francesa, validando muchas de las medidas tomadas por la nueva administración. Su decisión más controvertida fue el apoyo a la destitución del sultán Moulay Mohamed Ben Youssef (futuro rey Mohamed V) en 1953 y el nombramiento de su tío Mohamed Ibn Arafa (Tozy, 1979: 223). Al mismo tiempo, durante esos años se produjo una desconcentración de los centros de conocimiento, a través de la imposición del estudio del derecho positivo francés a los ulemas durante el Protectorado y el surgimiento de nuevas facultades especializadas en estudios islámicos tras la independencia (impulsadas por Hassan II como focos de contención de la izquierda en las universidades, con la connivencia del Partido del Istiqlal) (Vermeren, 2011: 86; El Ayadi, 2015: 140).

Por otro lado, Hassan II llevó a cabo una campaña de funcionarización de los ulemas a través de su incorporación a los ministerios de educación y justicia (Tozy, 1989: 155), y de la creación de distintos cuerpos religiosos oficiales, como el Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos, la Liga de ulemas o el Consejo Superior de Ulemas (Chekroun, 1990:

40; López García y Hernando de Larramendi, 1996: 106), todos ellos bajo la autoridad del Comendador de los creyentes (Zouaoui, 2011: 3).

De este modo, los ulemas mantienen una relación sensible con el ámbito político, por un lado, actúan como órganos de legitimación de la actividad político-religiosa de la monarquía, mediante la emisión de fatuas, su participación en la *baya*, a través de los sermones pronunciados en las mezquitas o mediante la emisión, tradicional, de consejos (نصائح); pero, sin embargo, carecen de capacidad autónoma de intervención en el terreno político. Esta postura quedó clara en el discurso de clausura de Hassan II durante la primera sesión del Consejo Superior de Ulemas, el 16 de julio de 1982, en el que, al tiempo que explicaba cómo su labor era hacer frente a aquellas ideologías que trataban de instrumentalizar la religión con fines políticos, les advertía contra su propia intervención en este campo:

“Les cours ne doivent pas être consacrés à la politique au sens vulgaire et conjoncturel et qui n'est pas, bien entendu, la politique de développement, la politique de libération et l'exercice des libertés. Vous ne devez pas vous occuper de ce qui ne vous concerne pas, si par exemple, les prix des carburants ou des cigarettes venaient à être augmentés. Nous apportons cette précision mais nous sommes persuadés que vous mêmes et les autres oulémas du Royaume sont animés de bonnes intentions et que vous n'avez d'autre préoccupation que de propager la science et non de transformer les mosquées en tribunes.

Dans le cas contraire, notre devoir de défenseur de la religion nous fait obligation de la préserver contre tout danger et même le cas échéant, contre le comportement de certains oulémas, le cas échéant, contre le comportement de certains oulémas. Ces propos ne sont point destinés aux personnes ici présentes.”²⁰

Mediante el mantenimiento activo, pero debilitado, de las cofradías y los ulemas, Hassan II logró mantener un pluralismo religioso en el que los actores intervinientes actuaban como contrapesos respectivos y a través de los cuales abarcaba el espectro religioso marroquí, sin que ninguno de ellos pudiese constituir una amenaza para el monopolio ejercido por la monarquía (Tozy, 1989: 156).

La política religiosa impulsada por Mohamed VI ha implicado una rehabilitación del papel desempeñado por los ulemas, mediante una recuperación del Consejo Superior de Ulemas (creado en 1981 por Hassan II, en un contexto marcado por la revolución de Irán y la aceptación de un referéndum sobre la soberanía del Sáhara Occidental, pero en desuso hasta la llegada del nuevo rey) y de la firma del denominado “Pacto de los ulemas” en el

²⁰ Citado en Santucci (1982: 609).

año 2008, que ha ampliado las funciones de formación y orientación de la sociedad realizadas por los ulemas y su papel como defensores de un islam marroquí moderado, frente a las influencias integristas extranjeras (El Ayadi, 2015, 110; El Katiri, 2013: 58).

3.2.3 La institucionalización del campo religioso

A partir de los años 70, Hassan II impulsó un proceso de estructuración del ámbito religioso como reacción al surgimiento del islamismo como ideología política y a la formación de asociaciones islamistas en Marruecos (Zouaoui, 2011: 3). A través de este proceso se integraba el espacio religioso marroquí en el Estado, un recurso sobre el que la monarquía ya tenía el monopolio, reforzando, así, su control sobre el islam como fuente de producción ideológica del reino.

Este proceso de institucionalización había conocido una primera etapa en los años 60, con la unificación de los centros de autoridad religiosa bajo la autoridad del monarca y la depuración de aquellos actores religiosos que habían colaborado con las fuerzas extranjeras durante el Protectorado (Elahmadi, 2006a: 88).

Las medidas adoptadas como parte de esta reorganización del ámbito religioso, con un claro enfoque securitario, incluyeron la creación de nuevas instituciones religiosas, un mayor control sobre las mezquitas y sobre los centros de formación de personal y, finalmente, la inclusión de los actores islamistas (favorables al rey) en el campo político (Aourid, 2015: 33).

a) El Ministerio de *Habous* y de Asuntos Islámicos

El Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos es el reflejo principal de la estatalización del islam en Marruecos, representa el pilar de islam legal sobre el que se apoya la monarquía (Darif, 2010: 27) y constituye la institución central de ejecución de las políticas religiosas impulsadas por Palacio. Este ministerio es el “encargado de la seguridad espiritual de los marroquíes y de su culto” (El Ayadi et al., 2006: 44).

El ministerio se creó en 1955, aunque, inicialmente, no cumplió una función específica, más que la de servir como plataforma de ascenso para el *sheij* Mokhtar Soussi, compañero de Mohamed V. El ministerio volvió a incorporarse al organigrama gubernamental en 1961, como parte de la estrategia de control religioso de Hassan II, como un ministerio de soberanía, cuyo ministro es nombrado de manera unilateral por el monarca y que se

encuentra bajo su control directo (El Ayadi et al., 2006:46). A partir de ese momento, ha ido aumentando sus competencias a medida que el Estado regulaba e integraba los distintos espacios y actores del ámbito religioso (véase la publicación de un dahir real en 1984²¹ por el que se les otorgaba el control del contenido de los sermones y de la construcción de nuevas mezquitas).

El Ministerio de Habous y Asuntos Islámicos se encarga de la gestión de tres ámbitos de acción (El Ayadi et al., 2006: 46; Zouaoui: 2011: 15):

- Educación: gestión de las escuelas coránicas y de los centros de educación religiosa.
- Propaganda: impresión y difusión de publicaciones, organización de actividades, asistencia a la población.
- Gestión de las mezquitas: nombramiento de imames, supervisión del contenido de los sermones, control de la construcción y gestión de las mezquitas...

Como señala Elahmadi, el Ministerio sirve, además, de instrumento de cooptación de las élites tradicionales (jerifes y familias prestigiosas), personal altamente cualificado (especialistas en la escuela doctrinal malikí) y de aquellas personas de demostrada lealtad hacia la monarquía y con una amplia capacidad de movilización de la población (Elahmadi, 2006a: 94).

A partir de 2003, el ministerio ha desempeñado un papel central en el impulso de la nueva política religiosa moderna y multidimensional de Mohamed VI²² (El Ayadi et al., 2006: 11). Su evolución se había reflejado ya en 2002 con el nombramiento Ahmed Toufiq como ministro de *Habous* y Asuntos Islámicos, el cual carecía de formación religiosa específica (Dirèche, 2010), pero que reforzaba el carácter sufí del islam marroquí y era un firme partidario del control estatal del espacio religioso (frente al ministro precedente, Abdelkebir Alaoui M'daghri, conocido por su apoyo a la corriente wahabí y por la promoción de espacios independientes) (El Katiri, 2013: 57).

Este nuevo rol, reflejado en un aumento considerable del presupuesto destinado al ministerio (El Katiri, 2013: 64), refuerza y amplía sus tres ejes de gestión y se orienta

²¹ Dahir real n° 1.84.150, del 2 de octubre de 1984. Es posible consultar este dahir en: <http://habous.gov.ma/fr/textes-de-lois-mosquées/53-textes-de-lois-mosquées/187-dahir-portant-loi-n-1-84-150-du-6-moharram-1405-2-octobre-1984-relatif-aux-lieux-de-culte-musulman.html>

²² Como parte de esta nueva política se lanzó la página web del ministerio: <http://www.habous.gov.ma/fr/>, con el propósito de mejorar la comunicación de este Ministerio con la ciudadanía.

hacia la consecución de los siguientes objetivos: promoción de un islam moderado y tolerante, imposición del malikismo como doctrinal oficial del Estado, prohibición de la constitución de partidos políticos de base religiosa y el control de los lugares de culto (El Ayadi et al., 2006: 30).

b) El Consejo Superior de Ulemas

El Consejo Superior de Ulemas se creó en 1981, en un contexto de crecimiento del islam político en Marruecos y de efervescencia religiosa tras la revolución de Irán de 1979, que se había hecho patente tras las fuertes protestas organizadas por los islamistas por la visita del recién destituido Shah a Marruecos a principios de ese año (Elahmadi, 2006a: 97). La creación de este consejo se justificó en la necesidad de proteger a la sociedad marroquí de la influencia chií y la “cultura materialista” (El-Katiri, 2013: 57). Un año antes, en 1980, se habían creado los Consejos regionales de ulemas, situados bajo el control del Consejo Superior y cuya finalidad última también era el control de los ulemas por parte del Estado y la movilización ideológica del islam por parte del Majzén (El Ayadi, 2015: 102). Su función era controlar y combatir intelectualmente todas las corrientes ideológicas que pudiesen suponer una desviación del islam oficial, en colaboración con el Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos y el Comendador de los creyentes, que, al mismo tiempo, ocupa la presidencia del Consejo (Elahmadi, 2006a: 103).

La renovación, reestructuración y multiplicación de consejos llevada a cabo a lo largo de las siguientes décadas no ha logrado, sin embargo, que los ulemas ocupen el espacio intelectual marroquí, principalmente por el desprestigio y la falta de credibilidad que les ha otorgado su relación y dependencia del Estado (Elahmadi, 2006a: 106), que autores como El Ayadi han considerado, además, como un factor causal de la apatía del Consejo (El Ayadi, 2015: 75).

Tras varias décadas de irrelevancia y resistencia pasiva al control del monarca (Tozy, 2013), el Consejo Superior de ulemas volvió a reunirse en 2004, rehabilitado por la nueva política religiosa de Mohamed VI²³. A través de ésta, el monarca ha tratado de reducir la

²³ Es posible consultar los dahires de creación del Consejo Superior de Ulemas y de su posterior reestructuración en la sección asignada a este Consejo en la página web del Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos: <http://www.habous.gov.ma/fr/component/content/article/531-conseil-supérieur-des-oulémas-2/2428-conseil-supérieur-des-oulémas3.html>.

diversidad de voces en el ámbito legal y religioso (Zouaoui, 2011: 16), así como desarrollar una política de acercamiento a la población y de atención espiritual a sus asuntos cotidianos, lo que ha incluido la organización, por parte de estos Consejos, de encuentros en las mezquitas y universidades y la atención a la ciudadanía en sus asuntos privados (Maghraoui, 2009: 203).

En el año 2005 se le asignó, además, el monopolio de la emisión de fatuas, con el objetivo de hacer frente a las corrientes islámicas disidentes y a la pluralidad de voces en el propio cuerpo de ulemas²⁴. Esta función ha sido recogida, posteriormente, en la Constitución de 2011 (artículo 41)²⁵.

c) La Liga de ulemas

Veinte años antes de la creación del Consejo Superior de Ulemas, éstos se habían organizado en un primer órgano de coordinación independiente: la Liga de ulemas. Creado en 1960, la Liga se formó como un grupo de presión en defensa de la educación islámica del país, frente a lo que consideraban una imposición del sistema secular, promovido, bajo la influencia francesa, por parte del Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos (Zeghal, 2005: 72). Asimismo, su organización permitió formar un bloque de defensa de los intereses morales y materiales de los ulemas, frente a las acusaciones de colaboracionismo con el Protectorado esgrimidas por el movimiento nacionalista (Tozy, 1979: 225). Su objetivo era defender los valores y principios del “Corán y la Sunna, sea en las cuestiones de culto o de la sociedad” (El Ayadi et al., 2006: 44), intercediendo, así, en el debate ideológico entre islamistas y las nuevas corrientes secularistas y progresistas, y contribuyendo a la islamización de las estructuras estatales y del sistema educativo (Elahmadi, 2006a: 108).

²⁴ Un ejemplo de esta pluralidad de voces se había hecho patente, por ejemplo, tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, tras los cual Mohamed VI había realizado una ceremonia de conmemoración a las víctimas en la catedral de Rabat, con el propósito de acercar su política exterior a la estadounidense. Esta decisión fue ampliamente criticada en una fatua emitida el 18 de septiembre por un grupo de 16 ulemas marroquíes.

²⁵ El artículo 41 afirma: “Le Conseil [supérieur des Ouléma] est la seule instance habilitée à prononcer les consultations religieuses (Fatwas) officiellement agréées, sur les questions dont il est saisi et ce, sur la base des principes, préceptes et desseins tolérants de l'Islam.”

La Liga de ulemas tuvo una escasa relevancia a lo largo del reinado de Hassan II, siendo, gradualmente, marginada por el rey en su intento de monopolización del campo religioso (Elahmadi, 2006a: 108). El surgimiento del islamismo como contrapoder de naturaleza religiosa y el desprestigio que rodeaba a la Liga de ulemas justifican la creación de un nuevo órgano, el Consejo Superior de Ulemas, por Hassan II en 1981.

La Liga de ulemas ha sido rehabilitada en 2006 como parte de la nueva reestructuración religiosa impulsada por Mohamed VI, bajo el nombre de la “Rabita Mohammadia de los Ulemas”²⁶. A través de una aproximación más moderna y cercana a la población, la Rabita Mohammadia de los Ulemas pretende promover un islam moderado y contribuir al debate científico, intelectual y cultural marroquí²⁷.

d) La política educativa como instrumento de politización del islam

Cabe, por último, destacar el importante papel que la educación religiosa ha desempeñado en la expansión del islam como ideología legitimadora del régimen marroquí, promovida a través de un conjunto de políticas educativas e instituciones religiosas. Esta instrumentalización política del islam a través de las políticas educativas comenzó en los años 70 y se extendió a lo largo de las décadas siguientes (El Ayadi, 2015: 138), para ser retomada por Mohamed VI tras los atentados de Casablanca. Su promoción se produjo en un contexto de competición entre el Estado y los movimientos islamistas por la movilización de los jóvenes, en un clima de conflicto y politización universitaria contra las corrientes socialistas (El Ayadi, 2015: 145).

Entre las distintas medidas impulsadas por Hassan II destacan la estatalización de las escuelas coránicas y tradicionales y la reforma de la Universidad Qarawiyyine (Elahmadi, 2006a: 112), la instauración del rezo obligatorio en las escuelas públicas, la revisión e islamización del contenido escolar, la promoción de cursos espirituales orientativos impartidos por los ulemas o el impulso, en 1979, de un departamento universitario de estudios islámicos, que sustituyó al departamento de filosofía en todas las universidades del país (El Ayadi, 2015: 145).

²⁶ Puede consultarse más información en: <<http://www.habous.gov.ma/fr/component/content/article/534-arrabita-mohammadia/2424-arrabita-al-mohammadia.html>>.

²⁷ Dahir n° 1.5.210, 14/02/2006. Disponible en: <<http://www.arrabita.ma/Article.aspx?C=2>>

La enseñanza islámica es competencia de los Ministerios de *Habous* y Asuntos Islámicos y del Ministerio de Educación Nacional. El primero de ellos actúa, especialmente, a través de la formación de cuadros religiosos, la designación de cátedras en ciencia religiosa y la orientación espiritual de los estudiantes (así como del resto de la sociedad), mientras que el Ministerio de Educación se encarga de la gestión y supervisión de la educación islámica primaria y secundaria, así como de los centros de estudio de educación superior, Dar al-hadith al-hassaniyya²⁸ y la Universidad Qarawiyyine²⁹ (El Ayadi, 2004). A través de estas medidas se desarrolló una educación islámica de carácter global, dirigida a todas las instituciones educativas públicas, “sin distinción entre los niveles de enseñanza ni entre sus distintas secciones” (El Ayadi, 2004).

La reestructuración del campo religioso llevada a cabo por Mohamed VI ha promovido una modernización de la educación, reforzando el papel de los ulemas como promotores de los valores del islam marroquí (la escuela malikí, la doctrina *ashari* y el sufismo) y el control de la formación de los especialistas en ciencias islámicas. Esta reforma se especificó en el discurso del 30 de abril de 2004 de Mohamed VI ante el Consejo Superior y los Consejos Provinciales de Ulemas, en la que declaraba:

“Pour empêcher que le champ religieux ne soit investi par des intrus agissant en dehors du cadre institutionnel légal, Nous avons confié au Conseil Supérieur des Oulémas le soin de proposer, à l'occasion d'occurrences à implications religieuses, des fatwa à Notre Majesté en Notre qualité d'Amir Al Mouminine et de Président dudit Conseil. Il s'agit, en effet, de faire barrage aux expédients et autres prétextes fallacieux et de couper court aux fauteurs de discorde et de zizanie. [...] Nous tenons à ce que la réforme que Nous engageons englobe la Ligue des Oulémas du Maroc qu'il faudra sortir de sa léthargie et qu'il convient de régénérer pour en faire un organe dynamique agissant en synergie avec les Conseils des Oulémas. [...] Pour autant, Nous savons que la mission d'encadrement assignée à ces structures risque de demeurer purement formelle en l'absence d'un troisième fondement, qui en constitue, du reste, la clé de voûte, à savoir : une éducation islamique saine et une formation scientifique moderne.”³⁰

Como parte de esta nueva estrategia, se ha creado el “Institut Mohammed-VI pour la formation des imams, morchidines et morchidates”, encargado de la formación de ulemas

²⁸ Puede consultarse más información en su página web: <http://edhh.org>.

²⁹ Puede visitarse su página web en: <http://uaq.ma>.

³⁰ Discurso de S.M. Mohamed VI ante el Consejo Superior y los cConsejos Provinciales de Ulemas, 30/04/2004. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-devant-les-membres-du-conseil-supérieur-et-des-conseils>>

y predicadores marroquíes y extranjeros, lo que le ha permitido inscribir su creación en la nueva diplomacia religiosa del país hacia el continente africano (Baylocq y Hlaoua, 2016: 116). Asimismo, el instituto incluye, por primera vez, la formación de “mouchidates” o mujeres imames, encargadas de la asistencia y orientación de las mujeres y los niños (pero que, no pueden, sin embargo, ejercer de predicadoras³¹) (Dirèche, 2010; Pérez Mateo, 2015: 177).

Como parte de esta estrategia religiosa se han creado, también, cursos en las mezquitas para combatir el analfabetismo (en el año 2014)³², así como una instancia de carácter internacional, el Consejo para los marroquíes residentes en el extranjero (anunciado por el rey en su discurso del 6 de noviembre de 2007), entre cuyas competencias se encuentra la promoción de la educación religiosa de los marroquíes residentes en el extranjero³³.

Del mismo modo, la institución (en la actualidad, denominada “Establecimiento”) Dar al-Hadith al-Hassaniyya, creada en 1967 por Hassan II y encargada de la formación de ulemas y especialistas en religión islámica, fue, también, reestructurada en el año 2005 como parte de la lucha contra el radicalismo islámico, con el objetivo de reforzar el estudio de la doctrina maliki³⁴.

3.2.4 Las mezquitas como espacios de competición ideológica

Es necesario, por último, destacar el papel de las mezquitas como espacios de contestación y competición por el poder (Desrues y Hernando de Larramendi, 2009), en los que monarquía e islamistas tratan de imponer su interpretación religiosa y sus posturas

³¹ A este respecto, el Consejo Superior de Ulemas emitió una fatua el 26 de mayo de 2005, en la que declaraba: “le rite malékite et la jurisprudence islamique sont unanimes à proscrire la direction par la femme de la prière des hommes. Il n’a jamais été prouvé, que ce soit dans l’histoire du Maroc et chez ses ‘oulama, qu’une femme ait dirigé à la mosquée la prière des hommes ou des femmes” (Dirèche, 2010).

³² Elafrite, Noureddine (2014). “Réaffirmation spectaculaire du monopole du religieux par le Roi” [en línea], *Médias24*, 04/07/2014. Disponible en: <<https://www.medias24.com/NATION/POLITIQUE/12892-Reaffirmation-spectaculaire-du-monopole-du-religieux-par-le-Roi.html>>

³³ Discurso de S.M. Mohamed VI en el 32º aniversario de la Marcha Verde, 06/11/2007. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/texte-integral-du-discours-de-sm-le-roi-a-loccasion-du-32eme-anniversaire-de-la>>

³⁴ Puede consultarse más información en: <<http://www.habous.gov.ma/fr/derniere-actualite/123-Dar-Al-Hadith-Al-Hassania/488-l-institut-dar-el-hadith-el-hassania.html>>

políticas, y se esfuerzan por movilizar a la población hacia la consecución de sus fines políticos. Esto ha conducido a una, cada vez mayor, regulación de las mezquitas por parte del Estado, como parte de la política religiosa impulsada desde Palacio.

Las mezquitas constituyen un lugar privilegiado de unión entre lo espiritual y lo político. Por un lado, se insertan en el entorno rural y urbano como una referencia a un imaginario tradicional, “formando un conjunto de signos y de funciones que aseguran la unidad de la organización de la ciudad islámica y del espacio urbano” (Lamchichi, 1989: 94) y que permiten la proyección del discurso religioso sobre la población. Un ejemplo de ello es el papel fundamental desempeñado por las mezquitas en la organización del movimiento nacionalista durante el protectorado (Belal, 2011: 43). Aunque en los años posteriores a la independencia disminuyó la importancia de las mezquitas como espacio de contestación, frente a la expansión de las luchas obreras y estudiantiles, a partir de los años 70 éstas vuelven a recuperar su importancia como espacios de surgimiento y propagación del discurso islamista (Burgat, 2008: 101; Desrues y Hernando de Larramendi, 2009).

Como parte de su política de monopolio del campo religioso, la monarquía ha impulsado, en las últimas décadas, numerosas medidas para asegurar el control de las mezquitas por parte del Estado: la limitación y registro de las mezquitas construidas, el control de los encargados de su gestión, el control directo sobre los sermones, la reestructuración del aparato de formación religiosa, la centralización del cuerpo de imames y la limitación de las horas de acceso a las mezquitas (Burgat, 2008: 103).

En la década de los 80, el aumento de los movimientos islamistas, la propagación de las mezquitas de carácter privado y su papel destacado en la difusión de un islam contestatario condujeron a Hassan II a adoptar sus primeras medidas de control de estos espacios. Tozy destaca la adopción de medidas de carácter físico, como la expulsión de los ulemas contestatarios, el control de las áreas en las que se construían las nuevas mezquitas, la necesidad de autorizaciones administrativas para su construcción, y el nombramiento de los nuevos predicadores en las mezquitas; y de medidas ideológicas, por ejemplo, a través de la elaboración de los sermones desde Palacio (anteriormente, sólo eran redactados por el Majzén los sermones realizados en fechas señaladas) (Tozy, 1992). También se procedió al cierre de las mezquitas fuera de los momentos de rezo, con el fin de desincentivar el encuentro de la población en este espacio; una medida que se mantuvo desde 1984 hasta el año 2000 (Tozy, 1992).

Los atentados de Casablanca del 16 de mayo de 2003 dieron nueva cuenta de los riesgos de difusión de interpretaciones radicales del islam y de la expansión de mezquitas no reguladas estatalmente en las zonas económicas más deprimidas del país (Tozy, 2003: 64; Tourabi, 2008: 212). Estos acontecimientos propiciaron la adopción de una nueva política de gestión religiosa, que incluyó una nueva regulación de las mezquitas, orientada hacia el control de los imames y a evitar la proliferación de mezquitas clandestinas. Para ello, se tomaron medidas para promocionar las mezquitas estatales, a través de exenciones de impuestos a su creación, subvenciones y una subida salarial para los imames, además de promover el cierre de las mezquitas no autorizadas legalmente (Maghraoui, 2009: 203; El-Katiri, 2013: 58; El Ayadi, 2015: 108).

Miembros de al-Adl wa-l-Ihsane han denunciado, por su parte, la expulsión gradual de sus miembros de las mezquitas, que, inicialmente, les sirvieron de espacios de difusión de su mensaje (Burgat, 2008: 101). Esto ha incluido la adopción de medidas no oficiales destinadas a prevenir la presencia de los miembros de esta asociación en las mezquitas, entre las que destacan la prohibición de participación en las actividades de las mezquitas, de predicación, de peregrinación, así como la prohibición de organización de actividades espirituales en los espacios privados³⁵.

³⁵ Entrevistas nº 8, Mustapha M., miembro de AWI, 17/01/2017; nº 9, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 19/01/2017; y nº 42, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 09/05/2017.

Capítulo 4. El islam político en Marruecos

Marruecos presenta un islam político plural y multifacético (Zeghal, 2005: 195), que engloba un amplio abanico de corrientes y modelos de acción política y que, si bien no ha alcanzado tanta popularidad o capacidad de movilización como en otros países de la región (Willis, 2002: 10; Amghar, 2007: Bouyahya, 2015: 1), ha logrado capitalizar un importante parte de la actividad política (tanto institucional como contestataria), contribuyendo a alterar drásticamente las dimensiones securitaria y religiosa del régimen majzení (Dialmy, 1996: 6; Lamchichi, 1989: 183).

Como se ha expuesto previamente (véase el capítulo 3), el país presenta, asimismo, la singularidad de un régimen que también se sustenta en la religión como fundamento de legitimidad y recurso ideológico de control, en el que el rey, como hegemon del sistema, ocupa una posición central en el campo religioso (López García y Hernando de Larramendi, 2006: 338). El aparato religioso que rodea al Majzén y el monopolio que ejerce el rey sobre el ámbito religioso, en detrimento de los movimientos islamistas, ha conducido a la noción de un “excepcionalismo marroquí”, que prevenía el surgimiento de movimientos islamistas revolucionarios o violentos (Tozy, 2009: 132; Tourabi, 2008: 212). No obstante, el fundamento de los movimientos islamistas en el islam y su capacidad de proyección política y religiosa ha permitido a estos movimientos apropiarse de las mismas fuentes simbólicas sobre las que se sustenta la monarquía marroquí, legitimando su acción y postura política (El Ayadi et al., 2005: 12; Waterbury, 1970: 19; Ayubi, 2000: 96).

Este capítulo analiza el desarrollo del islam político en Marruecos y los distintos movimientos que conforman el escenario islamista del país. Para ello, el primer apartado (4.1) realiza una breve reflexión en torno al estudio de los movimientos islamistas como movimientos sociales. El siguiente apartado (4.2) elabora el surgimiento y desarrollo del islam político en Marruecos, para, después (apartado 4.3) presentar los distintos actores islamistas presentes en el campo político-religioso marroquí.

4.1. Los movimientos islamistas como movimientos sociales

A lo largo de esta investigación, los movimientos islamistas son comprendidos como movimientos sociales, que se apoyan sobre distintos recursos y estrategias con el fin de

movilizar a la población y participar en la competición por la acumulación de poder (Butko, 2005: 2; Albrecht y Wegner, 2005: 3; Bouyahya, 2015: 5; Elahmadi, 2006b: 60), en los que el islam desempeña un papel fundamental como recurso ideológico y constructor de sentido e identidad (Zemni, 2013: 8; Macías Amoretti, 2014: 26). Su capacidad de movilización y disposición de recursos está profundamente marcada por el contexto político-social en el que se ha desarrollado cada movimiento (Butko, 2005: 2; Zemni, 2013: 135).

De forma general, los movimientos islamistas surgieron como movimientos de vanguardia cuyo objetivo es hacerse con el poder y transformar el sistema; no obstante, el fracaso inicial de este objetivo les ha sumido en luchas de poder de carácter largoplacistas, en el que la población y el referencial religioso actúan como un recurso más para su acción. De este modo, los movimientos islamistas adquirieron una doble condición, “de vanguardia de una relación lineal y de élite ideológica en una relación circular” (Izquierdo Brichs, 2011: 16). La duración en el tiempo de estos conflictos ha desembocado en una evolución de estos movimientos islamistas, cuya postura oscila entre posturas reformistas o rupturistas (Izquierdo Brichs, 2014: 107) y cuyos medios de acción recogen una amplia gama de recursos, desde el uso de la violencia hasta la adopción de un lenguaje y unas consignas democratizadoras (Darif, 2010: 129; Izquierdo Brichs, 2011: 24).

Su adopción del islam como marco conceptual y proyecto social de futuro les permite legitimar su acción política (El Ayadi et al., 2005: 12; Brumberg, 2003: 269; Burgat, 1996: 86), revistiendo el resto de recursos empleados. La ideología se convierte, así, en el principal recurso de poder de los movimientos islamistas y se encuentra presente en la instrumentalización del resto de recursos empleados. Su control de la ideología como fuente de legitimidad se complementa con una alta capacidad de organización y de movilización, a través del desarrollo de una amplia red clientelar, en la que la provisión de servicios desempeña un papel fundamental (Butko, 2005: 3). Su efectividad se debe a su habilidad para mantener medios alternativos de financiación (Willis, 2002: 17) y comunicación (Macías Amoretti, 2011), que garantizan su independencia frente a las élites políticas gobernantes (si bien son, a menudo, contestadas por éstas).

La adopción de una ideología clara y la alta capacidad de organización de la que hacen gala estos movimientos les ha permitido constituirse como una oposición alternativa y eficiente a los regímenes políticos imperantes (Butko, 2005: 5).

4.2. El islamismo en Marruecos

La politización del islam en Marruecos y su transformación en un instrumento ideológico se remonta a su vinculación con el movimiento nacionalista marroquí en la primera mitad del s. XX (Macías Amoretti, 2008: 44). Éste recogió el pensamiento salafista intelectual desarrollado en el país a lo largo del s. XIX, impregnando, a través de la Universidad Qarawiyyine, el pensamiento de algunas de las figuras nacionalistas más prominentes, entre los que destaca el futuro líder del Partido del Istiqlal (encarnación del movimiento nacionalista), Allal al-Fassi (Zeghal, 2005: 49). Este movimiento concedió una nueva perspectiva al salafismo, promoviendo un retorno a los orígenes del islam que contribuyese a modernizar esta religión y las estructuras políticas y sociales del Estado y desembocase en un Marruecos independiente (Macías Amoretti, 2008: 44). El acercamiento entre ambas tendencias estuvo favorecido por la colaboración de las cofradías con el Protectorado, el apoyo de los ulemas a la corriente nacionalista a partir de la década de los 30 y, finalmente, la adscripción de la monarquía a la causa nacionalista en los años 40 (Zeghal, 2005: 43). En palabras de Zeghal, esto propició que “durante diez años, hasta la independencia, a través de una parte del Istiqlal, nacionalismo, monarquía y salafismo fuesen a la par” (Zeghal, 2005: 48). El proceso de monopolización del campo religioso por parte de la monarquía, mediante una apropiación gradual de la causa nacionalista y salafi, condujo a una concentración de las élites político-religiosas en torno a su figura, sometiendo a los ulemas y debilitando y marginando a los nacionalistas (Zeghal, 2005: 50).

Por su parte, los movimientos islamistas surgieron en Marruecos a finales de los 60 y principios de los 70 como una vanguardia revolucionaria que tenía por objetivo la transformación del sistema hacia un régimen islámico. Los movimientos, que surgieron con el beneplácito de la monarquía, en aquel momento interesada en reducir la influencia ejercida por las corrientes de izquierda y nasserista (Willis, 2013: 532), se expandieron entre la población bebiendo del descontento con la situación política y económica en la que se encontraba Marruecos (Burgat, 2008: 6). Lamchichi distingue, a este respecto, dos fases de desarrollo del islamismo (Lamchichi, 2003: 48-49): la primera fase se caracteriza por el nacimiento de los primeros movimientos islamistas, entre los que cabe destacar la formación de la *Shabiba Islamiyya* (Juventud islámica) y la redacción de la primera amonestación (النصيحة) al rey por parte de Abdessalam Yassine (futuro fundador de al-Adl wa-l-Ihsane) en 1974, y su expansión entre la sociedad marroquí. Esta primera etapa

acaba tras la radicalización de estos movimientos islamistas y el asesinato del sindicalista Omar Benjelloun a manos de miembros de la *Shabiba Islamiyya* en 1975, en un contexto marcado por el éxito de la Marcha Verde y la recuperación de la legitimidad política de Hassan II, lo que contribuyó a debilitar el papel de apoyo ejercido hasta ese momento por las corrientes islamistas (Albrecht y Wegner, 2005: 10). Su ilegalización condujo a una primera oleada de represión de los islamistas por parte del régimen y a un mayor control del espacio religioso.

La segunda fase se caracteriza por el debilitamiento de estas corrientes radicales y la multiplicación de actores islamistas, algunos de los cuales comenzaron un viraje hacia la vía legal (Lamchichi, 2003: 48). Esta etapa se caracteriza por la integración de los actores de resistencia, *antiestablishment*, en el sistema, de forma que aceptan actuar dentro de los márgenes legales del sistema, rechazando, así, el uso de la violencia. A lo largo de este proceso de evolución, el régimen se caracterizó por mantener una estrategia que combinaba represión y permisividad, lo que ha desembocado en una situación de tolerancia controlada del movimiento islamista marroquí (Albrecht y Wegner, 2005: 2; Hafez, 2003: 4).

A comienzos de los 90, la monarquía alauí se vio obligada a alterar su estrategia hacia los movimientos islamistas, hasta entonces basada en la represión y el control. A la deteriorada situación económica del país (Santucci, 1984: 899), debe añadirse una sucesión de acontecimientos internacionales con una fuerte repercusión sobre los movimientos islamistas del país, entre los que destacan el derrumbamiento de la Unión Soviética y la desaparición de la amenaza comunista, el apoyo brindado por Hassan II a la alianza atlántica en la primera Guerra del Golfo (Zeghal, 2006: 198) y la victoria del Frente Islámico de Salvación (FIS) en Argelia (Planet, y Hernando de Larramendi, 2013: 116). De este modo, Palacio puso en marcha una serie de iniciativas que tenían por objetivo la cooptación de los principales movimientos islamistas y el refuerzo del control del ámbito religioso, con el fin de limitar los desafíos al orden político existente (Willis, 2013: 535). Este giro dio lugar al inicio de un proceso gradual de integración y domesticación de las fuerzas islamistas, en la forma de inclusión controlada del futuro Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) y de negociaciones con al-Adl wa-l-Ihsane (las cuales no serían, finalmente, fructíferas), así como la continuación del refuerzo del control securitario y del aparato religioso por parte del Majzén (Willis, 2006; Cavatorta, 2007: 8). La integración del PJD en el sistema institucional muestra un modelo de cooptación de las fuerzas islamistas caracterizado por la aceptación de la autoridad

religiosa del rey (condición *sine qua non*), el debilitamiento de sus referencias religiosas, transformadas en un mero referente ético, y, de manera general, en la aceptación de las reglas del juego político y la renuncia a sus objetivos transformadores (Wegner, 2011: 24). Este proceso de inclusión contribuyó, a su vez, a la legitimación del régimen y al refuerzo de su imagen de apertura política (Izquierdo Brichs, 2011: 26; Cavatorta, 2007: 8).

El inicio del s. XXI, con los atentados terroristas acometidos en Casablanca en 2003, significó la irrupción del islamismo violento en el escenario político marroquí y el fin del supuesto “excepcionalismo” que caracterizaba al régimen marroquí (Tozy, 2003: 64), conduciendo a una nueva ola de represión de las corrientes islamistas y a un realineamiento de los partidos políticos contra los actores islamistas (El Ayadi et al., 2005: 7). Este cambio de escenario implicó, a su vez, una mayor politización de estos actores (Darif, 2010: 179) y una ruptura de la inmunidad que rodeaba a la sacralidad del rey (Mohsen-Finan and Zeghal, 2006; Cavatorta, 2006).

4.3. Movimientos islamistas marroquíes

La dificultad de precisión y definición de los movimientos islamistas se refleja, también, en las complicaciones para establecer una tipología adecuada de los mismos (Elahmadi, 2006b: 52). Ésta difiere de las variables de clasificación utilizadas: modelo organizativo, ámbitos de actuación, postura frente a la violencia y la democracia, etc. (Ozzano, 2013: 812).

Si nos atenemos al contexto marroquí, Daadaoui establece un criterio de distinción de carácter doctrinal, diferenciando entre las élites religiosas tradicionales (cofradías, morabitos, jerifes...), las élites representantes del islam oficial (ulemas, muftíes, qadíes, representantes del Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos...) y los movimientos islamistas (Daadaoui, 2011: 124). Del mismo modo, distingue estos movimientos islamistas en función de su actividad social, la única variable capaz “de agrupar los factores sociológicos, políticos, económicos y religiosos” (Elahmadi, 2006b: 53). Daadaoui distingue, así, entre movimientos de: *dawa* (proselitistas), de rechazo/exclusión, favorables a la participación política y de militancia radical (Daadaoui, 2011: 126). Del mismo modo, Elahmadi distingue entre actividades místico-espirituales (cofradías), éticas (no políticas y con un carácter social) e islamistas (función política) (Elahmadi, 2006b: 53).

Darif, por su parte, distingue cuatro categorías de movimientos islamistas en Marruecos, en función de su posición en el sistema con respecto a las élites de poder (Darif, 2010: 67): el islamismo integrado en el sistema (en colaboración con las élites del poder), como por ejemplo el Movimiento por la Unidad y la Reforma, brazo religioso del PJD; el islamismo contestatario (en oposición al régimen), en el que se encuentra al-Adl wa-l-Ihsane; el islamismo elitista (acción “desde arriba”), representado por Alternativa civilizatoria (البديل الحضاري) o por el Movimiento por la *Umma* (حركة من اجل الأمة); y, por último, el islamismo popular (acción “desde abajo”), protagonizado, de nuevo, por al-Adl wa-l-Ihsane.

Del mismo modo, Bouyahya se apoya en los estudios de Darif, para distinguir entre (Bouyahya, 2015: 6-7):

- Movimientos radicales: caracterizados por el uso de la violencia y su rechazo de “gradualismos” en su acción.
- Movimientos sintéticos: corriente que rechaza el islam oficial y la participación en el sistema político (aunque no es contrario a la democracia). Quiere transformar el sistema a través de una estrategia “desde abajo”.
- Movimientos reformistas: Rechazan la violencia y persiguen una transformación del sistema desde dentro, apoyándose en los mecanismos democráticos disponibles.

Atendiendo a estos estudios y con un ánimo compilatorio, es posible distinguir los siguientes criterios: actividad política o ético-moral (movimientos sin participación política, dedicados únicamente a la *dawa* y a la transformación del sistema de valores ético del país); postura favorable o de oposición al régimen; participación en el sistema político-institucional o acción como *outsider* del sistema; y actores favorables o no al uso de la violencia.

Conforme a estos criterios, es posible remontarse a la clasificación establecida por Bouyahya (2015), con el fin de distinguir entre movimientos reformistas (*insiders* al sistema), movimientos sintéticos o contestatarios (*outsiders*), y movimientos radicales. Estos últimos aludirían a todos los movimientos fundamentalistas, entre los que cabe distinguir aquellos favorables a la interacción política (a través de la participación institucional o como grupos de presión de carácter ético o social) y aquellos que han optado por la vía violenta y actúan desde la clandestinidad.

De igual modo, los movimientos reformistas se dividen entre aquellos constituidos como partidos políticos y que participan en las elecciones, o las asociaciones que actúan desde la sociedad civil. Ambos pueden ser, del mismo modo, favorables o contrarios al régimen. La siguiente tabla agrupa a los distintos actores islamistas existentes en Marruecos, con el objeto de clarificar la clasificación establecida:

Tabla 1: Tipología de movimientos islamistas en Marruecos

	Actor islamista / Criterios	Actividad	Participación política	Postura hacia el régimen	Uso de la violencia
Movimientos reformistas	Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD)	Política	Sí	Favorable	No
	Movimiento por la Unificación y la Reforma (MUR)	Ético-moral	Sí	Favorable	No
	Alternativa civilizatoria ³⁶	Política	Sí	Oposición	No
	Movimiento por la Umma ³⁷	Política	No	Oposición	No
	Partido de la Virtud y el Renacimiento (PRV)	Política	Sí	Favorable	No
Movimiento Contestatario	Al-Adl wa-l-Ihsane	Política	No	Oposición	No
Movimiento ético	<i>Al-Jamaat al-Tabligh wa-l-Dawa</i>	Ético-moral	No	—	No
Movimientos radicales	Grupos yihadistas salafíes ³⁸	Ético-moral	No	Oposición	Sí

Fuente: Elaboración propia.

³⁶ Movimiento actualmente ilegalizado.

³⁷ Movimiento actualmente ilegalizado.

³⁸ Esta categoría comprende distintos grupos de diverso tamaño, entre los que destacan el Grupo Islámico Combatiente Marroquí o el Movimiento de los Combatientes de Marruecos (Saleh, 2007: 206-208; Darif, 2010: 163).

Los siguientes apartados permiten observar la evolución que estos actores islamistas han experimentado desde su surgimiento, reflejando una doble dinámica, de integración en el sistema institucional y aceptación de la autoridad política y religiosa del rey, o de mantenimiento como *outsiders* del sistema, como resistencia al régimen (Izquierdo Brichs, 2011: 17). A través de una aproximación desde la sociología del poder, su presentación refleja la relación de estos actores islamistas con el Majzén, como élite primaria; así como las dinámicas existentes entre estos movimientos, que compiten entre sí, en una relación circular de poder, por ocupar el espacio de representación del islam político y apropiarse del islam como recurso ideológico de poder. De este modo, estos actores mantienen una doble relación en el sistema, linear con la élite primaria, y circular con el resto de actores islamistas, por el control del islam (Izquierdo Brichs, 2011: 16).

4.3.1 El Partido de la Justicia y el Desarrollo (حزب العدالة والتنمية)

El Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) es el principal partido político islamista de Marruecos, con una importante base electoral y primera fuerza del gobierno en las dos últimas elecciones legislativas, celebradas en el año 2011 y 2016 (López García y Hernando de Larramendi, 2016). El partido mantiene una postura promonárquica, que no cuestiona el régimen político existente ni exige una transformación del mismo, si bien, defiende la islamidad del país y mantiene un marco de referencia religioso y conservador, con una fuerte dimensión ética (Amghar, 2007: 1; Zemni, 2013: 136; Tomé Alonso, 2015: 107). Desde su creación, este actor ha sido objeto de numerosos cambios organizacionales e ideológicos (Pruzan-Jorgensen, 2010: 11), en un proceso de alineación con la postura de la monarquía alauí, la cual culminó con su acceso al liderazgo del gobierno en el año 2011. En lo que respecta a su organización, el movimiento mantiene una doble estructura ideológica y funcional, representada por el PJD como brazo político y el Movimiento de la Unidad y la Reforma (MUR) como base para una militancia de carácter religioso (Wegner, 2011: 57; Zeghal, 2005: 214).

Su origen se encuentra en la, antes citada, *Shabiba Islamiyya*, creada en 1969 por Abdelkrim Moti y Kamal Ibrahim. Su líder, Moti, era un antiguo militante de la UNFP (Unión Nacional de Fuerzas Progresistas), que experimentó un viraje hacia una postura religiosa fundamentalista inspirado por las obras publicadas por Sayyid Qutb en Egipto (Wegner, 2011: 21). La *Shabiba Islamiyya* “se construyó en oposición ideológica a la izquierda marroquí” (Tomé Alonso, 2015: 84), con la connivencia de la monarquía, y con

el objetivo de frenar la expansión de los movimientos de izquierdas en las universidades y el auge de las ideas progresistas y democráticas en el país (Willis, 2013: 532; Zemni, 2013: 140). Este apoyo de la monarquía debe entenderse dentro de la estrategia de Hassan II de búsqueda de legitimidad y rehabilitación de la religión como recurso de poder (Tomé Alonso, 2015: 86, Darif, 2010: 38).

La *Shabiba Islamiyya* se constituyó como una asociación de carácter religioso y educativo (reconocida legalmente en 1972), logrando un importante apoyo entre la población universitaria (Bouyahya, 2015: 5). En paralelo, sin embargo, desarrolló una rama clandestina, violenta y politizada, que abogaba por la reislamización de una sociedad que consideraban alejada de los valores del islam (Dialmy, 1996: 5; Zeghal, 2005: 196). Su presencia se hizo patente tras el asesinato de Omar Benjelloun, sindicalista y miembro de la UNFP, en diciembre de 1975 a manos de miembros de esta asociación, lo que condujo a su ilegalización y a la fuga de Moti al extranjero.

Tras el desmembramiento de la asociación, sus miembros tomaron distintos rumbos: integración en otras asociaciones islamistas, principalmente al-Adl wa-l-Insane; radicalización y huida al extranjero; o fundación de nuevas organizaciones favorables a la integración en el sistema (Albrecht y Wegner, 2005: 10). Esta última opción fue adoptada por futuras figuras prominentes del PJD, como Abdelillah Benkirane, Saadeddine El Othmani, Mohamed Yatin y Abdella Baha, los cuales fundaron la asociación *Jamaa Islamiyya* (الجماعة الإسلامية o Asociación islámica), que no logró obtener un reconocimiento legal, pero que sí fue tolerada por las autoridades (Tomé Alonso, 2015: 92).

A partir de este momento, comienza un proceso de moderación de sus posturas ideológicas y políticas, caracterizado por el abandono de la clandestinidad, el rechazo de la estrategia de confrontación con el régimen y el reconocimiento de la autoridad religiosa de la monarquía, y la evolución desde un programa revolucionario a uno reformista, que implicó el abandono de la *dawa* y la adopción de una orientación política respetuosa con las reglas del juego (Dialmy, 1996: 18; Tomé Alonso, 2015: 94).

La asociación adoptó distintos nombres a comienzos de los 90, con el fin de obtener la aprobación legal de las autoridades, primero Reforma y Renovación (الإصلاح و التجديد) y, en 1996, Movimiento por la Unidad y la Reforma (حركة التوحيد والإصلاح, MUR). La negativa del régimen a reconocer a un partido islamista condujo a una solución intermedia, que se plasmó en la integración de este movimiento en el Movimiento Popular Constitucional y Democrático (MPCD), un partido político creado en 1967 por el

dr. Abdelkrim Khatib y que en aquel momento constituía una “carcasa vacía” sin actividad parlamentaria (Tomé Alonso, 2015: 110). Su integración en el partido estuvo condicionada a la aceptación del estatus de Comendador de los creyentes del rey, la integridad territorial, la musulmanidad del país y la renuncia al uso de la violencia (Hernando de Larramendi, 2013: 105, Tomé Alonso, 2015: 111).

La nueva formación islamista participó por primera vez en las elecciones legislativas de 1997, que abrirían el denominado período de “alternancia”, consiguiendo nueve escaños y convirtiéndose en el primer partido islamista en el parlamento marroquí, antes de modificar su nombre al de Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) en 1998 (López García: 2000c: 238). Su inclusión formó parte del proceso de integración y cooptación de élites como parte de la liberalización política impulsada por Hassan II. Desde entonces, el partido ha demostrado una elevada capacidad de movilización en el medio urbano, especialmente ente la población educada de clase media (Willis, 2013: 537).

Su participación en las sucesivas elecciones, hasta su victoria en 2011, ha estado caracterizada por su autolimitación en el número de circunscripciones en las que concurría, fruto de la negociación con las autoridades y de una estrategia de participación gradual (Willis, 2004: 1; Wegner, 2011: 74; Desrues y Hernando de Larramendi, 2011: 42-44). De este modo, su actividad política ha estado marcada por el pragmatismo (Bouyahya, 2015b: 151) y por su interés por integrarse en el escenario institucional y jugar el “juego del régimen” (Tomé Alonso, 2015: 138; Darif, 2010: 84; Albrecht y Wegner, 2005: 20). De igual modo, su integración institucional es un reflejo del diseño de un “nuevo juego político”, más participativo y consensual, por parte de Mohamed VI (Zemni, 2013: 143).

En lo que respecta a su relación con otros movimientos islamistas y, en particular, con al-Adl wa-l-Ihsane, sus relaciones están definidas por un patrón ideológico, más que espiritual, y por la decisión del PJD de introducirse en el régimen majzení y adoptar una postura cercana y favorable a la monarquía³⁹. Aunque los planteamientos religiosos sobre los que se asientan sean diferentes y esto pueda generar una relación de competición entre visiones diferenciadas en el campo religioso, ambos movimientos han demostrado una mayor facilidad de cooperación en asuntos de carácter espiritual o internacional (véase, por ejemplo, las manifestaciones de solidaridad con el pueblo palestino)⁴⁰. De este modo,

³⁹ Entrevista n° 19, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 14/02/2017.

⁴⁰ Entrevista n° 16, A. Mezzour, periodista, 08/02/2017.

la relación entre ambos actores se ha distanciado progresivamente, a medida que el PJD se integraba en el sistema institucional, debilitaba los fundamentos ideológicos religiosos de su partido y aceptaba la lógica política del régimen⁴¹. Es posible, por lo tanto, considerar que las relaciones de competición por el poder en las que se encuentra sumido el PJD se llevan a cabo entre los distintos partidos políticos del país, y no entre los actores islamistas existentes. A este hecho, cabría añadir la ventaja que presenta el PJD como único partido islamista del sistema (desde 2005 concurre en las elecciones con el Partido del Renacimiento y la Virtud, PRV, pero éste sólo ha logrado un escaño en las tres elecciones legislativas en las que ha participado), lo que le permite beneficiarse del discurso moralizante y espiritual desarrollado por el resto de actores islamistas no institucionales (Albrecht y Wegner, 2005: 19; Entrevista n° 16⁴²).

a) El Movimiento por la Unidad y la Reforma (حركة التوحيد والإصلاح)

La estrategia de concentración política y acercamiento al Majzén ha sido posible gracias a la estructura bicéfala sobre la que se apoya este movimiento islamista, organizado, también, en torno al Movimiento por la Unidad y la Reforma (MUR) como brazo espiritual y de predicación, una estrategia calificada de “dividirse para sobrevivir” (Zeghal, 2005: 214). El MUR se compone de más de 200 asociaciones, unidas con el objetivo de (Albrecht y Wegner, 2005: 11):

“renew the understanding of religion, to champion the respect of individual rights and public freedoms, to advocate the implementation of the Shari’a, to improve material and living conditions of Muslims, to perform charitable work, to achieve a comprehensive cultural renaissance, to strive for the unity of Muslims, to confront ideologies which are perceived as ‘subversive’ to Islam, and to raise the educational and moral level of the Moroccan people.”

El MUR se fundó en 1996 mediante la unión de la asociación Reforma y Renovación (de la que, posteriormente, surgiría el PJD) y de la Liga del Devenir Islámico (que, a su vez, era fruto de la fusión de la Asociación islámica de Ksar Kébir, la asociación Churuk de Rabat y la asociación Adda’wa Islámica de Fes). El denominador común que vinculaba a estas asociaciones y que se plasmó, posteriormente, sobre el programa del MUR era su enfoque cultural y educativo, de referencia religiosa, y su rechazo de la participación política (Darif, 2010: 70).

⁴¹ Entrevista n° 42, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 09/05/2017.

⁴² Entrevista n° 16, A. Mezzour, periodista, 08/02/2017.

Frente al PJD, el MUR carece de orientación política, dedicándose exclusivamente a labores espirituales y de predicación (El Sherif, 2012: 662), para lo cual ha desarrollado un discurso moralista, de sensibilización y educación de la sociedad en los valores del islam y la defensa de la sharia (Zeghal, 2005: 213). Esta postura y diferenciación le ha permitido tener un discurso más crítico con el régimen que aquel defendido por el PJD (Amghar, 2007: 2), al tiempo que desarrollaba una mayor colaboración e interacción con otras asociaciones islamistas (El Sherif, 2012: 663). De este modo, ha adoptado un discurso que aboga por la instauración de un califato elegido por el pueblo (الخلافة الإنتخابية); defendiendo, al mismo tiempo, sin embargo, la labor de la *baya* como contrato de fidelidad con el rey y apoyando a la monarquía y los principios de la democracia (Zemni, 2013: 145). Esta separación de los ámbitos de acción y redes de colaboración de ambos actores se ha reflejado, también, en una diferenciación de sus medios de comunicación, de modo que cada uno produce su propio periódico y tiene sus propias plataformas digitales (El Sherif, 2012: 663).

No obstante, a pesar de esta supuesta distinción entre organizaciones, ambos mantienen una relación “simbiótica y complementaria” (Macías Amoretti, 2013: 324), caracterizada por el solapamiento de sus líderes en sus respectivos órganos de dirección (Wegner, 2011: 58) y de una parte mayoritaria de su base social (Macías Amoretti, 2013: 325). A este respecto, existe una diversidad de opiniones en torno a cuál de las dos organizaciones ejerce una mayor influencia en la configuración de su línea política y de acción (Tomé Alonso, 2015: 114).

Esta interdependencia influye, también, en su relación con otras asociaciones islamistas, si bien, la especialización del MUR en los ámbitos espiritual y de educación les ha permitido mantener una mayor interacción con el resto de actores islamistas⁴³. A este respecto, la visión política general publicada por el MUR tras su fundación, reflejaba su interés por desarrollar un frente de colaboración de corte religioso con el resto de movimientos religiosos del sistema (Zeghal, 2005: 240). Esta visión fue refrendada por otras asociaciones, como al-Adl wa-l-Ihsane (Zeghal, 2005: 240), y se reflejó en las acciones y declaraciones conjuntas adoptadas entre los distintos movimientos islamistas a principios del s. XXI, principalmente en las manifestaciones por la reforma del Código de Familia y las reacciones a los atentados terroristas de Casablanca de 2003 (véanse los capítulos 8 y 7 respectivamente). Su relación, no obstante, se ha visto influenciada por el

⁴³ Entrevista n° 43, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 12/05/2017.

proceso de inclusión política del PJD. Como explica Iharchane, miembro del Círculo Político de al-Adl wa-l-Ihsane:

“Je pense que notre relation avec le MUR sera toujours, et prendra toujours en considération la relation entre le MUR et le PJD, donc s’il y a un regard critique avec le PJD, ça va se refléter toujours sur la relation avec MUR, parce qu’il y a un attachement 100% entre le MUR et le PJD. Mais, on pense que la relation avec le MUR est un peu plus avancée par rapport à la relation avec le PJD, parce que c’est un parti politique et l’autre c’est un mouvement d’éducation, d’enseignement, de *dawa*.”⁴⁴

b) La multiplicación de las voces islamistas: Alternativa civilizatoria (البديل الحضاري), Movimiento por la Umma (حركة من أجل الأمة) y el Partido de la Virtud y el Renacimiento (حزب النهضة والفضيلة)

La liberalización política iniciada por Hassan II en la década de los 90 y la llegada al trono de Mohamed VI, con un planteamiento más favorable al pluralismo político y un menor control sobre el campo religioso, favoreció el surgimiento de una pluralidad de voces desde el campo islamista, en representación de las distintas corrientes que componían el campo político y religioso del país (Zeghal, 2005: 242). Destaca, a este respecto, el surgimiento de dos actores religiosos que recogieron el programa político progresista y trataron de impulsar un proceso de reislamización “desde las élites”, caracterizado por un fuerte componente intelectual (Darif, 2010: 92): Alternativa Civilizatoria (البديل الحضاري) y el Movimiento por la Umma (حركة من أجل الأمة). Su creación refleja los esfuerzos de Mohamed VI de difuminar el escenario islamista, mediante el incremento del número de actores que se apoyaban en el islam como recurso de poder ideológico y concurrían en una misma relación de competencia por su representación. Desde una perspectiva institucional, muestra su interés por diversificar las opciones electorales disponibles, con el fin de evitar que el PJD monopolizase el voto islamista (Tomé Alonso, 2015: 193); pese a lo cual, sólo reconoció legalmente a aquellas formaciones que tenían un escaso seguimiento y oportunidades electorales (Storm, 2009: 103).

Ambos actores, herederos de la ilegalizada *Shabiba Islamiyya* (الشبيبة الإسلامية), tenían por objetivo liderar una confluencia de intelectuales y élites políticas y económicas, con el propósito de constituir un bloque democrático de referencia islámica, que reconociese y

⁴⁴ *Ibid.*

conciliase el pluralismo del campo islamista marroquí (Darif, 2010: 92; Macías Amoretti, 2013: 328). Este planteamiento les condujo a mantener posturas muy cercanas con el resto de actores islamistas del sistema, especialmente con al-Adl wa-l-Ihsane, con quien compartían los mismos valores de “oposición al despotismo, la tiranía y la corrupción”⁴⁵. Alternativa Civilizatoria fue fundada como asociación en 1999 por Mustapha Moatassim y adquirió estatus legal como partido en el año 2005. En un contexto caracterizado por la entrada del PJD en el parlamento en 1997 (aún bajo la forma del MPCD), Alternativa Civilizatoria perseguía diferenciarse como movimiento islamista mediante su apropiación de las reivindicaciones de la izquierda nacionalista árabe y su combinación con un referencial islámico de contenido moralizante (Macías Amoretti, 2013: 333). Para ello, desarrolló un programa con un fuerte énfasis en la igualdad y la justicia social, la redistribución económica y los principios democráticos (Macías Amoretti, 2013: 334). Del mismo modo, desarrolló un programa reformista, dirigido a “la mayoría abandonada” y en el que, frente a movimientos islamistas como el MUR (favorable a la instauración de una monarquía ejecutiva), reivindicaba la monarquía parlamentaria como forma política más próxima a las disposiciones del islam (Darif, 2003).

Su objetivo era contribuir al pluralismo del islam político, de modo que éste cubriese todo el abanico ideológico de la población (Darif, 2003), promoviendo un modelo que dinamizase las relaciones entre los movimientos islamistas, coordinando su acción e instaurando una serie de normas morales basadas en el respeto entre las distintas corrientes religiosas (Darif, 2010: 93-94). Su breve periodo de existencia no permite conocer el alcance ni las características de su base social, si bien ésta parecía caracterizarse por su heterogeneidad y procedencia de entornos liberales (antiguos militantes de partidos progresistas, sindicatos u organizaciones sociales) (Macías Amoretti, 2013: 327). En sus tres años como partido legal sólo pudo presentarse a las elecciones legislativas de 2007, en las que no obtuvo ningún escaño. Esto hace que “su aportación ideológica supere con creces su aportación política” (Darif, 2010: 92).

Por su parte, el Movimiento por la *Umma* fue fundado por Ben MBarek El Marouani en 1998, con el objetivo de promover el pluralismo del islam, frente a aquellos que

⁴⁵ (2013). “Mohamed El Marouani: « Les ingrédients d’une nouvelle vague de révolte, sont désormais réunis ! »” [en línea], *Le blog de Salah Elayoubi*, 10/01/2013. Disponible en: <https://salahelayoubi.wordpress.com/2013/01/10/mohamed-el-marouani-les-ingredients-dune-nouvelle-vague-de-revolte-sont-desormais-reunis/> [consultado el 12/03/2018]

perseguían su monopolio (Darif, 2003), para lo que desarrollaron un programa fundamentado en la necesidad de reconocer las distintas interpretaciones de las sagradas escrituras y de la realidad (Darif, 2010: 96). Desde una perspectiva política, proponían un modelo reformista que condujese a una “nueva etapa política”, en el que el poder, secuestrado por los regímenes autocráticos, volviese a pertenecer a la *umma* (comunidad islámica) (Darif, 2003). Para ello, los musulmanes debían pasar a ser un agente político activo, fomentando el diálogo y la cooperación entre los distintos movimientos islamistas (Darif, 2010: 96).

En febrero de 2008, sin embargo, los dirigentes de ambos movimientos fueron relacionados con el arresto de Abdelkader Belliraj en Bélgica (conocido como el “caso Belliraj”) y acusados de haber creado, junto con el primero, una organización terrorista internacional en Casablanca en 1992, de la que El Marouani era el Emir (Kirhlani y Desrues, 2009). Su vinculación condujo a la ilegalización de ambos movimientos y al encarcelamiento de sus líderes. Su inesperada vinculación con el terrorismo y las posturas pro-pacifistas hasta ese momento defendidas por Moatassim y El Marouani han incitado diversas hipótesis sobre la existencia de motivaciones políticas tras los arrestos (Pruzan-Jorgensen, 2010: 10), entre las que destacan el deseo del régimen de restringir las asociaciones islamistas de corte político e inspiración en la revolución iraní de 1979 (Pruzan-Jorgensen, 2010: 21), su interés en que esas detenciones contribuyesen a limitar y mantener bajo control el número de actores islamistas intervinientes en el ámbito político⁴⁶, o la posibilidad de que las posturas pro-democráticas defendidas por ambos actores fuesen únicamente una tapadera para la acción violenta (concepto que alude a la noción de *taqiyya* [التقية], por la que los musulmanes chiíes, particularmente, ocultan, de forma preventiva, sus creencias en situaciones de peligro⁴⁷) (Belal, 2009).

Ambos líderes fueron liberados mediante una gracia real en 2011, en el marco de las protestas antiautoritarias del Movimiento 20-F y como consecuencia de las presiones ejercidas por los presos salafistas, aprovechando el contexto de debilidad del régimen (Masbah, 2017: 3). A pesar de ello, no se han producido cambios en el estatus legal de ninguno de los dos partidos.

Cabe señalar, por último, la creación del Partido del Renacimiento y la Virtud (حزب النهضة والفضيلة, PRV) por Mohamed Khalidi en el año 2005. Escisión del PJD, el partido se

⁴⁶ Entrevista nº 48, Michael Willis, especialista en el mundo árabe e islámico, 08/12/2018.

⁴⁷ Definición de Espósito (2013).

conformó debido a los desacuerdos en torno a la importancia que debía desempeñar el MUR en el seno del partido (Vairel, 2009: 310). El movimiento, sin embargo, nació con una muy escasa base electoral y sólo logró obtener un escaño en las elecciones legislativas de 2007 (Storm, 2009: 103), sin conseguir representación en las elecciones legislativas de 2011 o 2016.

4.3.2 El salafismo marroquí

El salafismo en Marruecos comprende distintos movimientos y tendencias, cuya postura varía en función de su mayor o menor rigidez ideológica, su deseo de participación política o su apoyo a la violencia (Masbah, 2013: 3). Aunque minoritario en el país, su presencia ha tenido una gran relevancia política y securitaria, especialmente tras el impacto de los atentados que golpearon Casablanca el 16 de mayo de 2003. Éstos pusieron de manifiesto la existencia de una corriente salafista violenta en el país, hasta entonces subestimada e, incluso, permitida por el régimen (Tozy, 2003: 67).

El salafismo se introdujo, inicialmente, en Marruecos en el s. XVIII a través de la influencia ejercida por la corriente fundamentalista wahabí, surgida a lo largo de ese siglo en el interior de la península arábiga, y adoptada como recurso de legitimidad por la monarquía con el fin de hacer frente a las cofradías, algunas de cuyas prácticas eran consideradas heréticas (Zeghal, 2005: 43). Esta corriente evolucionó en Marruecos, a partir del s. XIX, hacia un salafismo de corte intelectual y modernizador que, como se ha expuesto, influiría en el desarrollo del movimiento nacionalista marroquí (en lo que se conoce como *salafiyya wataniyya* [السلفية الوطنية]) (Macías Amoretti, 2008: 44). Tras la independencia, el salafismo impregnó el aparato religioso del Majzén, con el fin de servir de contrapeso a la creciente influencia de las corrientes secularistas en el país (El Ayadi, 2015: 131).

Esta influencia se intensificó a partir de los años 80, como un medio para combatir a las corrientes progresistas y a la oposición islamista, principalmente a al-Adl wa-l-Ihsane (la *Shabiba Islamiyya* había sido disuelta en 1975) (Tourabi, 2008: 214). Se recurrió, para ello, a un islam tradicionalista y riguroso, que hiciese frente al sufismo propugnado por esta asociación islamista, y contribuyese al monopolio religioso impulsado por la monarquía. De este modo, el Estado puso, con ello, en marcha una nueva maquinaria de producción ideológica, mediante la contratación de ulemas de ideología wahabí encargados de regir la religión del Estado y la promoción de la enseñanza de esta

interpretación (Tourabi, 2008: 215). La guerra de Afganistán (1978-1992) contribuyó a la promoción del salafismo, a través de los muyahidines (مجاهدين) desplazados al país para luchar contra las fuerzas soviéticas (Darif, 2010: 164).

A pesar de la influencia extranjera, ésta corriente presenta en Marruecos una serie de características específicas que definen su situación actual, entre ellas, una especificidad histórica y tradicional; la contradicción que mantiene con las corrientes populares existentes en Marruecos; y su relación con la institución monárquica, en tanto herramienta de legitimación de la autoridad religiosa del monarca como Comendador de los creyentes⁴⁸.

Estas corrientes condujeron al surgimiento de diversos *sheijs* de especial prominencia, cuyas opiniones se popularizaron tras los atentados del 11 de septiembre en Washington y Nueva York (Tozy, 2009: 77), entre los que destacan figuras como Hassan Kettani, Abou Hafs o Mohamed Fizazi, todos ellos acusados de haber promovido ideológicamente los atentados de Casablanca de 2003. Su influencia se vio acrecentada por la decisión de liberar a los presos islamistas (muchos de ellos excombatientes de Afganistán) por parte de Mohamed VI, como parte de su programa de liberalización política cuando llegó al trono, así como por la retirada del Estado de las regiones más deprimidas del país, desde una perspectiva tanto securitaria como de provisión de servicios sociales (Fuente Cobo, 2016: 4).

Este equilibrio se alteró tras los atentados del 11 de septiembre y la integración de Marruecos en la lucha contra el terrorismo iniciada por Estados Unidos, momento a partir del cual ésta pasó a ser “una prioridad absoluta” para Marruecos (Tozy, 2003: 67). La integración de Marruecos en la guerra contra el terrorismo condujo, asimismo, a un cambio en los objetivos de los grupos terroristas del país, que, a partir de ese momento comenzaron a actuar, también, en el territorio nacional marroquí.

A modo de síntesis, es posible distinguir tres corrientes salafistas: la *salafiyya* (السلفية), como corriente intelectual de pensamiento que promulga un retorno a los orígenes del islam y que mantiene un carácter introspectivo que rechaza las cuestiones políticas; la *islahiyya* (السلفية الإصلاحية), con una postura más crítica con las autoridades gobernantes y favorable a la participación en los asuntos políticos; y la *jihadiyaa* (السلفية الجهادية), que

⁴⁸ Hamada, Mountassir (2017). “Le salafisme au Maroc: état des lieux”, Conferencia en el Centro Jacques-Berque, 18/04/2017, Rabat (Marruecos).

recurre a la violencia para conseguir sus objetivos⁴⁹. Esta última tendencia, encarnada en Marruecos por el Grupo Islámico Combatiente Marroquí, instalado en el país desde finales de los 90, así como por distintas ramas armadas descendientes de la antigua *Shabiba Islamiyya*, está conformada por un abanico de grupúsculos sin relevancia política (Fuente Cobo, 2016: 3).

El proceso de politización del salafismo

Desde las protestas populares de 2011, ha comenzado a producirse un proceso de politización del campo salafista, consecuencia del debilitamiento de la *salafiyya wahabiyya* intelectual, de la necesidad de coordinación y defensa de los derechos de los presos salafistas detenidos a partir de 2003 (que desembocó en la creación del Comité de defensa de los presos islamistas (اللجنة المشتركة للدفاع عن المعتقلين الإسلاميين, CCDDI) (Aboullouz, 2015: 811), y del nuevo escenario regional de protestas de 2011, que parecía demostrar que era posible transformar los regímenes autocráticos a través de iniciativas políticas de carácter pacífico (Malka and Lawrence, 2013: 4). Esta politización se reflejó en la participación de los salafistas en las acciones y asambleas convocadas por el Movimiento 20-F, si bien ésta se produjo de manera individual y no organizada⁵⁰.

Su politización y la presión ejercida por los propios presos a lo largo de las protestas de 2011 condujo a la liberación de numerosos presos salafistas mediante gracias reales, que incluyó a algunas de las figuras intelectuales condenadas en 2003, tales como Mohammed Fizazi (indultado en 2011) o de Hasan al-Kattani, Abu Hafs Rafiqi o Umar Haddouchi (los tres indultados en 2012), en el marco de una estrategia de desradicalización lanzada por el régimen a lo largo de la década anterior (Masbah, 2017: 3).

Su liberación inició un proceso de cooptación del campo salafista, reflejado en la aceptación de la autoridad política y religiosa de la monarquía y del sistema democrático de gobierno, en el rechazo a la violencia, y en el lanzamiento de distintas iniciativas de participación política, mediante la creación de nuevos partidos o la integración en partidos preexistentes⁵¹. Entre estas propuestas, destaca el intento fallido de Mohamed Fizazi de

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Entrevista n° 21, Thami Hamdache, miembro del Comité de apoyo del Movimiento 20-F, 16/02/2017.

⁵¹ Hamada, Mountassir (2017). “Le salafisme au Maroc: état des lieux”, Conferencia en el Centro Jacques-Berque, 18/04/2017, Rabat (Marruecos).

crear un nuevo partido de ideología salafista, bajo el nombre del Partido de la ciencia y el trabajo (حزب العلم والعمل), el cual fue rechazado tanto por el régimen como por el resto de líderes salafistas (Masbah, 2017: 4); y la participación de una decena de ex-convictos salafistas en las elecciones legislativas de 2016, integrados en las listas de distintos partidos preexistentes⁵², si bien ninguno de ellos logró obtener un escaño. Entre los motivos que justifican este fracaso pueden señalarse su falta de experiencia política y la ausencia de un verdadero programa político que acompañase el aura simbólica de los candidatos⁵³, así como su incapacidad de movilizar a sus antiguos seguidores, desconectados del nuevo giro ideológico mostrado⁵⁴. A esto debe añadirse la prominencia del PJD como principal partido islamista y su atractivo entre los salafistas (Masbah, 2013: 5).

Por su parte, el proceso de cooptación del salafismo llevado a cabo a lo largo de la última década puede explicarse por distintos factores: la necesidad de encontrar un contrapeso al islamismo del PJD, el refuerzo del ámbito institucional a través de la aceptación de las reglas del juego por parte de un determinado sector de los salafistas, la oportunidad de frenar el, aún muy minoritario, avance del chiismo⁵⁵ en el país y el interés por aislar a al-Adl wa-l-Ihsane en el terreno de la oposición⁵⁶.

⁵² Entre los distintos partidos políticos que han acogido a estos salafistas se encuentran el Partido del Renacimiento y la Virtud (PRV), el Movimiento Democrático y Social (MDS), un pequeño partido de centro-derecha cercano al Majzén; el Partido del Istiqlal (PI) y el PJD.

⁵³ Entrevista n° 39, Ahmed Kostas, Director de asuntos islámicos, Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos, 21/04/2017.

⁵⁴ Maghraoui, Driss (2017). “On the relevance and irrelevance of religious reforms to combat radicalism: lessons from Morocco”, *Law, religion and security*, 14-16/05/2017, Conferencia en la Université Internationale de Rabat, Rabat (Marruecos).

⁵⁵ Vermeren cita a este respecto las noticias publicadas sobre la conversión de varias decenas de miles de marroquíes en el extranjero desde finales de la década del 2000 y el surgimiento del primer periódico de corte chií (“Vision contemporaine”) en 2008, con una tirada de 7.000 ejemplares (Vermeren, 2011).

⁵⁶ Boukhari, Karim (2012). “Salafistes de sa majesté” [en línea], *Telquel*, 04/04/2012. Disponible en: http://telquel.ma/2012/04/04/Salafistes-de-sa-Majeste_516_2026 [consultado el 12/03/2018]

4.3.3 Asociaciones de dawa: Jamaat al-Tabligh wa-l-Dawa (جماعة التبليغ و الدعوة)

Por último, existen distintos movimientos dedicados exclusivamente a la *dawa* (الدعوة), entre los que cabe destacar, por su elevado número de seguidores, la asociación al-Tabligh wa-l-Dawa (Bouyahya, 2015: 7).

La asociación se fundó en Marruecos en 1975 como una ramificación del movimiento surgido en la India en 1927, creado por Mohammed Ilyas con el objetivo de purificar la sociedad musulmana, mediante la “imitación escrupulosa de la conducta y los comportamientos del Profeta” y el “rechazo de las influencias foráneas” (Kepel, 1991: 59). El movimiento rechaza la intervención en política y dedica su acción a actividades educativas (aplicación de la moral islámica) y de *dawa* (Dialmy, 1996: 3), especialmente mediante la prestación de servicios sociales en un marco religioso (Elahmadi, 2006b: 55). Debido a su naturaleza espiritual, la asociación es ajena a las relaciones de competición por el poder. A pesar de ello, mantiene una relación cordial con al-Adl wa-l-Ihsane, de tolerancia y comprensión mutua, siempre que mantenga su carácter apolítico y neutral con respecto a los intereses del régimen majzení (Elahmadi, 2006b: 56).

PARTE 2: LA ACCIÓN POLÍTICA DE AL-ADL WA-L-IHSANE (1999 – 2018)

Capítulo 5. Al-Adl wa-l-Ihsane como movimiento islamista de oposición al Majzén

A lo largo de las siguientes páginas se presenta a la asociación al-Adl wa-l-Ihsane, que constituye el objeto de estudio principal de esta investigación. Fundada en 1981 y actuando bajo este nombre desde 1987, al-Adl wa-l-Ihsane se configura como una asociación islamista con una fuerte dimensión religiosa, que aúna fundamentos propios del salafismo y del sufismo, y mantiene una orientación política. La unión de ambas dimensiones queda reflejada en su propio nombre⁵⁷, por un lado, el término “*adl*” (عدل) se refiere a la justicia, que se extiende a todos los ámbitos de la sociedad, hasta desembocar en la justicia social y en la transformación del sistema político en un régimen islámico. A su vez, “*ihsan*” (إحسان) alude al perfeccionamiento o el progreso espiritual, a través de la dominación de los impulsos individuales y el establecimiento de relaciones de solidaridad entre la comunidad musulmana (Macías Amoretti, 2008: 112; Elahmadi, 2006c: 88).

La asociación se conforma, por lo tanto, como una comunidad emocional (Belal, 2006: 167), con una corriente de pensamiento propia, y, al mismo tiempo, como un actor político contestatario, que persigue la transformación radical del régimen marroquí actual. Desde esta perspectiva, al-Adl wa-l-Ihsane rechaza la autoridad del rey y cuestiona los pilares que sustentan su legitimidad, tanto en el plano político (donde reclama mayores garantías democráticas e igualdad social) como en el religioso (principalmente, a través del rechazo del estatus de Comendador de los creyentes atribuido al monarca). Esta postura le ha posicionado como un *outsider* del sistema político marroquí, al no participar en su marco institucional, y perseguir sus objetivos mediante la implementación de una

⁵⁷ El nombre de la asociación está tomado de la sura an-Nahl (16: 90): "إن الله يأمر بالعدل« التوحيد أو الإنصاف : (16: 90) «وإيتاء» إعطاء «ذي القربى» القرابة خصه بالذكر اهتماما به «وينهى عن الفحشاء» الزنا «والمنكر» شرعا من الكفر والمعاصي «والبغي» الظلم للناس خصه بالذكر اهتماما كما بدأ بالفحشاء كذلك «يعظكم» بالأمر والنهي «لعلكم تذكرون» تتعظون وفيه إدغام التاء في الأصل في الذال، وفي المستدرک عن ابن مسعود وهذه أجمع آية في القرآن «للخير والشر»".

“Alá prescribe la justicia, la beneficencia y la liberalidad con los parientes. Prohíbe la deshonestidad, lo reprobable y la opresión. Os exhorta. Quizás, así, os dejéis amonestar”. Traducción del Corán de Julio Cortés.

estrategia desde abajo, que pretende revertir el orden político marroquí a través de la reislamización de la población.

A pesar de ser considerada una asociación ilegal, rechaza actuar en clandestinidad y ha tratado de mantener sus medios de comunicación activos y una presencia en las calles. Su negativa a formar parte del sistema y su resistencia ante los intentos de cooptación esgrimidos por el Majzén le convierten en uno de principales actores de oposición del sistema, una cualidad reforzada por el alto número de militantes y seguidores que mantiene (Zeghal, 2006; Macías Amoretti, 2014; Abdelmoumni, 2013). Si bien su estatus ilegal no permite contrastar este dato, la alta capacidad de movilización de la que hace gala (como pudo comprobarse, por ejemplo, a lo largo de las protestas antiautoritarias de 2011) parecen confirmar esta suposición.

El objetivo de este capítulo es presentar a la asociación al-Adl wa-l-Ihsane en tanto que movimiento social de oposición al régimen. Con este propósito se analiza el desarrollo histórico de este movimiento y el contexto en el que éste se produce, los fundamentos ideológicos que lo moldean y el discurso que produce (*framing*) y los recursos y estrategias sobre los que se apoya para llevar a cabo su acción (Wictorowicz, 2004: 13). Esto nos ayudará a comprender la postura política y estrategias políticas desarrolladas, posteriormente, durante el reinado de Mohamed VI.

Con este fin, el capítulo se ha dividido en cuatro apartados: en primer lugar (5.1), se realiza una breve presentación de la biografía del fundador y Guía espiritual (مرشد) de la asociación; para, en segundo lugar (5.2), analizar las distintas etapas de conformación de al-Adl wa-l-Ihsane, desde el comienzo del activismo político de Yassine, en 1974, hasta el año 1999, fecha en la que subió al trono el rey Mohamed VI. El tercer apartado (5.3) presenta los principales aspectos organizativos de esta asociación islamista y, finalmente, el cuarto apartado (5.4) recoge los principales recursos y modos de actuación sobre los que se desarrolla la acción de este movimiento.

5.1. La figura del jeque Abdessalam Yassine

Repasar la biografía de Abdessalam Yassine encuentra su sentido en la profunda influencia que esta figura ha tenido sobre el desarrollo de la asociación al-Adl wa-l-Ihsane, como único productor intelectual del movimiento, el cual se ha estructurado en torno a su pensamiento (Shanin, 1994: 169; Macías Amoretti, 2008: 110). Al mismo tiempo, el desarrollo de al-Adl wa-l-Ihsane ha estado ligado a los acontecimientos y

aspiraciones que han conformado la vida de Yassine, así como a la relación que éste tuvo con el poder, sobre todo con Hassan II, con quien mantuvo un enfrentamiento de marcado carácter personalista (Motaouakal, 2014: 64).

Su biografía, publicada oficialmente por al-Adl wa-l-Ihsane en su página web⁵⁸, adopta la forma de una hagiografía, reflejo del grado de veneración que alcanzó en el seno de la asociación, en la que todos los aspectos de su vida (sociales, políticos y religiosos) cobran sentido y contribuyen a comprender el desarrollo del movimiento (Baylocq y Hlaoua, 2012: 9).

5.1.1 Sus primeros años

Abdessalam Yassine nació el 17 de septiembre de 1928 en Marrakech, en una familia perteneciente a la tribu de Ait Bihiy, proveniente de la región del Souss. A pesar de pertenecer a una familia humilde, su biografía otorga un papel muy importante a su origen en la construcción de su legitimidad religiosa, al reclamar su descendencia de Moulay Idriss, descendiente directo del Profeta y fundador del primer gobierno islámico de Marruecos (Motaouakal, 2014: 42). De acuerdo con su biografía, Yassine fue un estudiante modélico, que desde niño mostró grandes capacidades para el estudio del Corán y el dominio de la lengua árabe. Primero asistió a una escuela dirigida por el prominente ulema Mokhtar Al-Soussi y, posteriormente, cursó cuatro años en la escuela coránica (مدرسة) Ibn Youssef, de Marrakech⁵⁹. Ambos elementos están destinados a destacar la autoridad religiosa que rodeaba a Yassine: su descendencia profética le convertía en un jerife (شريف), al tiempo que su educación le dotaba de علم o sabiduría religiosa. El tercer pilar de su autoridad religiosa provendría, posteriormente, de la *baraka* (البركة), tras su paso por la cofradía *Bouchichiyya* entre 1965 y 1973 (Macías Amoretti, 2007: 138).

Del mismo modo, su biografía⁶⁰ incide, también, en el impacto que las desigualdades económicas le produjeron desde su infancia, al pertenecer a una familia de bajos recursos

⁵⁸ Al-Adl wa-l-Ihsane (2014). “مَعَالِمُ فِي سِيرَةِ الْإِمَامِ الْمُجَدِّدِ عَبْدِ السَّلَامِ يَاسِينَ رَحِمَهُ اللَّهُ.” [en línea], *Aljamaa* 30/01/2014. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/76913.shtml>>. [consultado el 12/03/2018]

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

económicos, lo que dota de significado a sus ambiciones políticas en su edad adulta. Pese a ello, su comportamiento hasta 1965 sugiere que no tuvo grandes intereses políticos durante su juventud, como refleja la ausencia de adscripciones políticas o nacionalistas (Belal, 2011: 125).

Desde una perspectiva laboral, aprobó los exámenes de contratación de profesores en 1947, llegando a alcanzar el puesto de inspector de educación tras la independencia del país y formando parte de numerosos programas de formación pedagógica en Marruecos y en el extranjero⁶¹.

Pese a que hasta ese momento su trayectoria no hubiese sido especialmente prominente desde una perspectiva espiritual, ésta cambió drásticamente en el segundo lustro de los años 60, cuando, a consecuencia de una profunda crisis personal, ingresó en la cofradía Bouchichiyya, bajo la autoridad del *sheij* sufí Al-Haj Al-Abbas. Yassine permaneció en esta cofradía hasta 1973, ochos años que ejercieron una gran influencia tanto en su pensamiento, que bebe de elementos y rituales sufíes, como en el desarrollo de Al-Adl wa-l-Ihsane, cuyo modelo organizativo (rito de iniciación, regulación de la vida espiritual de los miembros, relación discípulo-jeque, noción fraternal de la vinculación entre los miembros...) es próximo al de las cofradías (Belal, 2011: 143).

La partida de Yassine de la cofradía Bouchichiyya, que se produjo tras la muerte del *sheij* y el nombramiento de su hijo para desempeñar este cargo, ha recibido distintas interpretaciones (véase Tozy, 2000: 155; Zeghal, 2005: 130; Macías Amoretti, 2008: 197; Lamchichi, 1989: 181), entre las que destacan la existencia de discrepancias en torno a la sucesión del *sheij*; fricciones debido a un cambio de dirección de la cofradía, que Yassine calificará de “materialista”, o debido al interés de Yassine por dotar a esta congregación religiosa de un mayor compromiso político. Esta última teoría se ve apoyada por la publicación, en esa misma época, de los libros “الإسلام بين الدعوة والدولة” (“El islam entre la *dawa* y el Estado, 1972) y “الإسلام غدا” (“El islam mañana”, 1973), en los que el objeto de estudio deja de ser el individuo, para centrarse en la sociedad y su análisis, sin llegar a adoptar, aún, un carácter rupturista con el régimen (Motaouakal, 2014: 50). La redacción de la carta “El islam o el diluvio”, dirigida a Hassan II al año siguiente, 1974, le dio a conocer ante la población marroquí y confirmó la dimensión política de su pensamiento espiritual.

⁶¹ *Ibid.*

5.1.2 La redacción de “El islam o el diluvio” (“الإسلام أو الطوفان”)

En 1974, Yassine redactó la epístola “رسالة مفتوحة إلى ملك المغرب” (“El islam o el diluvio. Carta abierta al rey de Marruecos”), una carta abierta enviada a Hassan II y distribuida previamente entre la población (con la colaboración técnica de dos compañeros, Muhammad al-Alawi y Ahmad al-Mallakh). La carta adoptaba la forma de *nasiha* (نصيحة) o consejo, una exhortación en torno al modo de gobernar que tradicionalmente prestaban los líderes religiosos a los monarcas (Zeghal, 2005: 115). En esta misiva, Yassine reprochaba a Hassan II el despotismo de su reinado y el aumento de la brecha económica existente entre la población y la élite del país, en un marco de referencia religioso en el que la deteriorada situación del país se explicaba por el distanciamiento de sus valores del islam, y en el que le apremiaba a cambiar y volver a acogerse a los principios de esta religión. La referencia a la religión permitió a Yassine presentarse como una autoridad religiosa independiente, evitando posicionarse como un actor contestatario al régimen (Sainz de la Peña, 1993: 282) y ofreciéndole un campo en el que gozaba de autoridad suficiente como para esgrimir sus críticas (Zeghal, 2005: 138). La carta se redactó en un contexto de oportunidad política, caracterizada por la falta de estabilidad entre las élites políticas del país y la escasa disposición al uso de la fuerza de la que gozaba el rey en aquel momento (Tarrow, 1996: 27). Su redacción se produjo en un momento de desprestigio de Hassan II ante la población, especialmente entre los jóvenes y los movimientos de izquierda (Lamchichi, 1989: 122); mientras que los intentos de toma de poder por parte de los militares los golpes de Estado de 1971 y 1972 habían conducido a una reestructuración de las alianzas de poder del rey y a un debilitamiento de la estructura de seguridad del régimen. Hassan II se encontraba sumido, en aquel momento, en un proceso de recomposición de su sistema de alianzas, que garantizase la “unidad nacional” (la cual sería conseguida gracias al lanzamiento de la campaña de movilización para reintegrar el Sáhara Occidental al país, que culminaría con la “Marcha Verde” en noviembre de 1975) (Gourdon, 1974: 328). Esta reestructuración del poder condujo, a su vez, a un aumento de su inversión en el ámbito religioso, sobre cuya legitimidad se apoyaba la monarquía (Lamchichi, 1989: 122). Esto permitió a Yassine desafiar la autoridad de Hassan II desde el campo religioso, recurriendo a los mismos símbolos sobre los que se sustentaba la monarquía (Zeghal, 2005: 139).

En esta extensa epístola, de más de cien páginas, Yassine expresaba sus críticas contra la realidad política y religiosa del país: los desequilibrios económicos existentes, la

corrupción y el autoritarismo, el opulento ritmo de vida llevado por Hassan II y su entorno, el distanciamiento de los valores del islam y la perversión de los ritos y nociones islámicas y el deterioro de las funciones estatales del cuerpo de ulemas (Motaouakal, 2014: 52). El efecto de las críticas de Yassine se debía a su posicionamiento en un plano de igualdad con Hassan II, para lo cual el autor comenzaba aludiendo a su descendencia, que demostraba su naturaleza de jerife y le emparentaba lejanamente con el monarca, su experiencia mística y su formación religiosa, la cual le capacitaba para amonestar al rey (Yassine, 1974, en Lamchichi, 1989: 123):

“J’ajoute une précision nécessaire, c’est que le fils de paysan berbère est un pauvre idrisside d’origine chérifienne et en tant que, ce que je vais écrire sur le nationalisme arabe, aura son véritable sens, Je me défends de toute velléité régionale ou tribale. Dieu m’a comblé par ma descendance chérifienne et j’ai pu connaître les bienfaits des Arabes, ceux qui sont parents et proches du Prophète. A une seule condition, c’est que « l’arabité » ne doit pas être une chaîne autour de nos cous et un obstacle barbare à l’universalité de la *da’wa* islamique. (...)

Le devoir de te donner conseil est une obligation qu’a imposée Dieu aux *Ulèma* de la *Umma*.”

Desde esta posición, Yassine atacaba al cuerpo de ulemas del país (“falsos amigos”) y la instrumentalización que habían hecho de la religión. Al mismo tiempo, y retomando un modelo de crítica religiosa empleado tradicionalmente en Marruecos (como hicieron, por ejemplo, figuras como al-Yusi⁶² o al-Kettani⁶³), se atribuía el estatus de mártir

⁶² Hassan al-Yusi fue una figura religiosa del s. XVII (1631-1691), protagonista del declive de la dinastía saadí y del ascenso de la actual dinastía alauí. Aunque apenas tenía formación religiosa, fue venerado como un santo. A lo largo de su vida escribió varias nasihas o cartas de amonestación al sultán Moulay Ismail (1634-1727). Aunque Yassine recurre a un estilo de acción similar al de al-Yusi, es posible que no cite su nombre entre sus ejemplos modélicos debido a que éste no llegó a ser un mártir a manos del poder (Zeghal 2005: 155). Para un análisis biográfico y de la importancia de su dimensión religiosa en Marruecos, véase Geertz (1968).

⁶³ Mohamed al-Kettani (1873-1909) fue un pensador islámico y sufí, perteneciente a la cofradía Kettaniyya. A lo largo de su vida, impulsó el crecimiento de su cofradía y se opuso, públicamente, en numerosas ocasiones al sultán Moulay Abdelaziz, Tras su destitución, rechazó la *baya* o contrato de lealtad al nuevo sultán Abdelhafid en el año 1908, exigiendo la firma de un nuevo contrato sometido a numerosas condiciones y limitaciones al poder del sultán. Tras este desafío, fue condenado a prisión, donde murió en 1909.

enfrentado a un régimen autoritario, para lo que tomaba como referencia a los célebres mártires Abdelkabir al-Kettani, Hassan al-Banna⁶⁴ y Sayd Qutb⁶⁵.

“He optado por gritar bien alto la verdad, he vendido mi alma a Dios. Por este motivo, he sido blanco de la ira de mis hermanos y amigos... He elegido la compañía de los que aconsejan y amonestan, mientras que otros han elegido el silencio. He elegido la compañía de al-Kettani, al-Banna, Qotb...” (Yassine, 1974, en Tozy, 2000: 56)

Desde esta misma perspectiva, Yassine culpaba al entorno del monarca de la situación del país y de la relación de “intercambio” que había establecido con éste (Zeghal, 2005: 145), un argumento que ofrecía a Hassan II la posibilidad de cambiar y de rodearse de un nuevo entorno de sabios religiosos (Lamchichi, 1989: 124). De este modo, Yassine exigía cinco reacciones a Hassan II: la búsqueda de una nueva legitimidad popular, a través del arrepentimiento público y la renovación del islam; la desaparición de las desigualdades y la devolución de sus riquezas al pueblo; el fin de la violencia social y la instauración de un nuevo régimen caracterizado por la bondad (الرفق), mediante la renovación de las alianzas con la población; la adopción de un modelo económico islámico; y la implantación de un sistema político en el que los ulemas desempeñasen una labor fundamental, mediante la prohibición de los partidos políticos y la implantación de un Consejo de ulemas con capacidad de asesoramiento (Munson, 1993: 166). Estas reivindicaciones muestran un proyecto de cambio “desde arriba” que contrasta con las estrategias adoptadas posteriormente por Yassine, en las que el énfasis se sitúa en la

⁶⁴ Hassan al-Banna (1906 - 1949) fue el fundador de los Hermanos Musulmanes, organización islamista internacional fundada en 1928 en Ismailiyya (Egipto). La organización se conformó como asociación política-religiosa cuyo objetivo era la restauración del Califato islámico. Su rápido crecimiento y su influencia política condujo a la ilegalización de la asociación en diciembre de 1948. Dos meses más tarde, en febrero de 1949, al-Banna fue asesinado en El Cairo. Para más información, véase Ramadan (2000).

⁶⁵ Sayyid Qutb (1906 – 1966) fue un pensador y miembro de los Hermanos Musulmanes. Comenzó su actividad política de forma tardía, tras un viaje a Estados Unidos que le condujo a adoptar una fuerte postura de rechazo a Occidente y defensa de retorno al islam. Comenzó a colaborar con los Hermanos Musulmanes en 1951, ascendiendo rápidamente en la jerarquía de la organización. Fue encarcelado tras el golpe de Estado de los Oficiales Libres y el comienzo de la persecución de los Hermanos Musulmanes. Aunque, posteriormente, pasó dos años más en libertad, volvió a ser encarcelado y, finalmente, ahorcado el 29 de agosto de 1966. El pensamiento que desarrolló ha nutrido muchas de las ideas empleadas por movimientos islamistas de todo el mundo (Darif, 2010: 129). Para más información, véase Calvert (2005) o Khatab (2006).

reislamización de la población y en las que el cambio es perseguido a través de la movilización de movimientos sociales.

“Debes anunciar públicamente tu arrepentimiento (*tauba*), tu voluntad de renovar el islam. Debes explicar cuál es tu plan para llegar a esa renovación, y pedir perdón por esa falacia a las que has llamado renacer islámico... Me refiero a acabar con las injusticias, a una reparación global de lo que has pervertido y te ha corrompido: tu monopolio del dinero y el prestigio...”
(Yassine, 1974, en Tozy, 2000: 56)

Si bien la carta no logró una reacción pública de Hassan II, su redacción otorgó a Yassine reconocimiento a nivel nacional, lo que le permitiría continuar con su proyecto político-religioso en el futuro. Evitando el enfrentamiento directo, Hassan II ingresó a Yassine en un centro psiquiátrico, donde pasó dos años, y, posteriormente, un año y medio más en prisión, en un intento de minimizar el posible impacto que esta acción pudiese tener sobre su imagen y de tachar a Yassine de loco, y no de revolucionario.

Finalmente, fue liberado el 20 de febrero de 1978. Yassine comenzó, entonces, una etapa más activa; inicialmente, a través de la publicación de la revista “*Al-yamaa*” (الجماعة), en 1979, y de la fundación de una organización bajo el mismo nombre en 1981, sembrando así la raíz de lo que posteriormente ha sido al-Adl wa-l-Ihsane.

5.1.3 El pensamiento de Yassine, entre lo político y lo religioso

El pensamiento de Yassine constituye una reacción a la influencia que Occidente ha ejercido sobre los países de tradición islámica (en la forma de liberalismo, nacionalismo, secularismo...), lo que habría supuesto una “ruptura histórica” con la tradición de los países musulmanes y justifica el surgimiento y la finalidad de al-Adl wa-l-Ihsane⁶⁶. Esta ruptura, consecuencia del distanciamiento del islam por parte de la sociedad marroquí, habría sumido a los musulmanes —en palabras de Yassine— en la *الفتنة* (*fitna* o división), de carácter privado (relativo a cada persona y a su distanciamiento de Dios a nivel individual) y público (relativo a la comunidad marroquí)⁶⁷. “Esta *fitna* llegará a su fin a

⁶⁶ Al-Adl wa-l-Ihsane (2010). “جماعة العدل والإحسان. الهوية-الغايات-المواقف-الوسائل (1)” [en línea], *Aljamaa*, 29/01/2010. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25080.shtml>>. [consultado el 12/03/2018]

⁶⁷ *Ibid.*

través de *al-minhaj* [*al-nabawi*]⁶⁸, que unificará los corazones y comportamientos en el islam”⁶⁹. De este modo, el corpus ideológico desarrollado por Yassine se concibe como una defensa de la identidad cultural del país, fundamentada en el retorno a los valores originales del islam (Bayat, 2005: 895).

Yassine se presenta como un renovador del pensamiento marroquí (Elahmadi, 2006c: 17; Macías Amoretti, 2008: 103; Shanin, 1994: 169) cuyo objetivo es la unión de los movimientos islamistas (Lamchichi, 1989: 111). Para ello desarrolla un pensamiento original construido sobre tres pilares: un primer pilar de carácter sufí, un segundo pilar escrituralista o salafí, y un tercero de carácter político-social (Macías Amoretti, 2008: 117). La complementación de elementos reformistas propios de pensadores como Qutb o al-Banna (que conformaron la ideología de los Hermanos Musulmanes) con elementos místicos tradicionales dan lugar a una postura holística, a través de la cual los valores y preceptos islámicos defendidos por la asociación se reflejan sobre todos los ámbitos del sistema político-social (Macías Amoretti, 2005: 201). Apoyándose en un sistema conceptual (y, posteriormente, organizativo) previamente desarrollado por los Hermanos Musulmanes en Egipto, Yassine desarrolla un modelo pragmático, que aúna el pensamiento islámico teórico con el activismo de carácter islamista (Darif, 2010: 53).

Figura 1: Base del pensamiento del *sheij* Yassine



Fuente: Elaboración propia

⁶⁸ *Al-minhaj al-nabawi* (“المنهاج النبوي” o “La vía profética”) es una obra redactada por Abdessalam Yassine y publicada en 1981, en la que presenta los principios y fundamentos sobre los que se asienta al-Adl wa-l-Ihsane, delimita su estructura y desarrolla la base educacional sobre la que se apoya el movimiento. Constituye, por ello, la espina dorsal de la asociación y del proyecto de reislamización elaborado por Yassine. La obra se presenta en mayor profundidad en el apartado 3.2 de este mismo capítulo.

⁶⁹ Al-Adl wa-l-Ihsane (2010). “جماعة العدل والإحسان. الهوية-الغايات-المواقف-الوسائل (1)” [en línea], *Aljamaa*, 29/01/2010. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25080.shtml>>. [consultado el 12/03/2018]

El islam constituye, por lo tanto, un marco de regulación y acción que deberá conducir, a través de la educación⁷⁰, al desarrollo de una ciudadanía activa y políticamente responsable (Elahmadi, 2006c: 23), lo que, en última instancia, culminará en la transformación de la sociedad. De este modo, el pensamiento de Yassine adopta un carácter “eminente práctico que utiliza la espiritualidad como motor de cambio político” (Macías Amoretti, 2007: 157). Como declara Yassine (Yassine, 1979: 275):

“Le changement des structures dépend du changement des mentalités et des attitudes et tout cela dépend en dernier ressort de la volonté de Dieu.”

Para ello propone una aproximación a la educación fuertemente impregnada de elementos místicos, de forma que ésta pueda conducir a una renovación de la fe y de la religión, y que se fundamenta sobre los principios de la compañía y la comunidad (las buenas compañías que guían a los miembros en el camino hacia Dios [الصحة], el recuerdo de Dios [الذكر] y la honestidad [الأمانة], como condición principal y valor más importante en el comportamiento hacia Dios)⁷¹. Estos principios permitirán el establecimiento de lazos de “amor fraternal” entre los musulmanes, que sustentarán las relaciones de la nueva sociedad (Elahmadi, 2006c: 82). De este modo, se produce una reformulación de las relaciones entre los miembros de la asociación, de la que se derivan tres conclusiones: la necesidad de un maestro o guía al que someterse para evitar desviarse del camino establecido, lo que otorga a Yassine una autoridad espiritual, pero también política (ولاية) o guardián (Lauzière, 2005: 7); una concepción emocional de la asociación (جماعة)⁷², que se aleja de la simple noción de movimiento (حركة) para ser comprendida por sus miembros como una auténtica familia (أسرة); y una lucha contra el propio ego (جهاد صغير), como proceso de mejora espiritual individual (Belal, 2011: 181).

Con el objetivo de conducir este proceso, Yassine produjo *Al-minhaj al-nabawi* (المنهاج النبوي) o “La vía profética”, que se presenta como una guía práctica que define los

⁷⁰ Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). “جماعة العدل والإحسان. الهوية-الغايات-المواقف-الوسائل (2)” [en línea], *Aljamaa*, 03/02/2009. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25081.shtml>>. [consultado el 12/03/2018]

⁷¹ Al-Adl wa-l-Ihsane (2010). “جماعة العدل والإحسان. الهوية-الغايات-المواقف-الوسائل (1)” [en línea], *Aljamaa*, 29/01/2010. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25080.shtml>>. [consultado el 12/03/2018]

⁷² El concepto de جماعة, transcrito como *yamaa*, es a menudo utilizado por los propios miembros de al-Adl wa-l-Ihsane para referirse a su asociación. Este uso se ha mantenido en esta tesis doctoral, en la que lo utilizamos indistintamente como sinónimo de “asociación” para referirnos a este actor.

principios de la estructura interna y de la acción del movimiento (Zeghal, 2005: 163), consecuencia de la regulación de la vida de los miembros en todos sus aspectos. Este planteamiento promueve un doble proceso de islamización, que afecta a los miembros a nivel individual, a través de un proceso de socialización comprensivo, y a la comunidad en su conjunto, a través de la integración de los valores islámicos en la estructura política, económica y administrativa de la sociedad (Shanin, 1994: 184). A través de esta obra, Yassine desarrolla un pensamiento de carácter contestatario, un modelo de crítica del sistema no constructivo (Macías Amoretti, 2008: 104), cuyo objetivo es la movilización de la población en la lucha por alcanzar el poder (Maddy Weitzman, 2003). De este modo, su pensamiento mantiene un carácter pragmático cuyo objetivo último es la toma del poder (Macías Amoretti, 2008: 134), pero que, sin embargo, apenas profundiza en el proyecto político de futuro que se establecería tras su acceso al poder (Elahmadi, 2006c: 52).

Esta forma de gobierno se presenta como un modelo contrapuesto a la Democracia, la cual es entendida como un sinónimo de “laicidad” y, desde esta perspectiva, considerada contraria a la sociedad musulmana (Macías Amoretti, 20018: 124). Frente a ello, Yassine propone la instauración de un segundo califato, inspirado en el modelo desarrollado por el Profeta en los últimos diez años de su vida y mantenido por los cuatro califas ortodoxos (الخلفاء الراشدين) durante los siguientes treinta años. Este modelo se desarrollaría bajo el mandato de un califa, elegido mediante una renovación del “juramento de fidelidad” o *baya* (البيعة) y cuyo mandato se regiría por el proceso de la الشورة (*shura* o consulta), en lo que Macías Amoretti ha denominado una *shurocracia* (Macías Amoretti, 20018: 134)⁷³. Esta *baya* constituiría un pacto social que reflejaría la voluntad del pueblo y su identidad, la cual, en opinión de Yassine, está íntimamente ligada al islam⁷⁴.

Enmarcado en los principios del islam, este modelo mantiene numerosos elementos propios de los sistemas democráticos occidentales, tales como el sistema multipartidista,

⁷³ Para consultar un análisis en profundidad del pensamiento de Yassine, véase Macías Amoretti (2008) y Elahamdi (2006).

⁷⁴ Al-Adl wa-l-Ihsane (2010). “جماعة العدل والإحسان. الهوية-الغايات-المواقف-الوسائل (1)” [en línea], *Aljamaa*, 29/01/2010. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25080.shtml>>. [consultado el 12/03/2018]

el derecho a la oposición, la elección del gobernante y su cese por parte del pueblo, el respeto de los derechos humanos, la libertad de expresión y el Estado de derecho⁷⁵.

Este modelo político constituye un proyecto nacional, en el que la *umma* (أمة o comunidad religiosa) definida tiene una importante carga simbólica, pero no supera las fronteras estatales (Amoretti, 2005: 182). Al mismo tiempo, como señala Ben Elmostafa, es posible distinguir cuatro elementos rectores sobre los que se apoya este proyecto político-social: la globalidad (es decir, la adopción de un enfoque holístico que aúna todos los ámbitos de acción de los creyentes), la gradualidad en la consecución de resultados, el *ijtihad* (الإجتهد) o interpretación religiosa desempeñada por Yassine como pensador de la asociación, y la justicia, que constituye el fin último al que aspira la *yamaa* (Ben Elmostafa, 2007: 148).

Al mismo tiempo, la acción de al-Adl wa-l-Ihsane se construye sobre tres principios, definidos como los tres “Noes”: no a la violencia, no a trabajar en la clandestinidad y no a recibir ningún tipo de financiación o apoyo extranjero⁷⁶.

El rechazo de la violencia enunciado conduce a Yassine a realizar una distinción entre la *zawra* (الثورة o revolución) y la *qawma* (القومة o levantamiento) como medios para alcanzar el poder. Para Yassine, mientras que la revolución se construye mediante el recurso a la violencia (عنف), el levantamiento popular estaría ligado a la idea de la fuerza (قوى), la cual es disociada del primer concepto y entendida como una forma de presión dentro de los cauces legales (Zeghal, 2006: 169). Esto permite a Yassine distanciar su pensamiento de los movimientos revolucionarios marxistas y de la violencia islamista de los años 70, al tiempo que refleja a una concepción *gramsciana* de la toma de poder. La *qawma* es descrita en *Al-minhaj al-nabawi* como (Yassine, *Al-minhaj al-nabawi*, en Zeghal, 2006: 163):

“Cuando se levante la enorme ola, los creyentes podrán parar la corrupción con la desobediencia total, con la huelga general, saliendo a la calle, para que Allah cubra de vergüenza a los despilfarradores, a los que hacen el mal sobre la tierra y no se enmiendan”.

En este mismo sentido puede comprenderse la adaptación que Yassine realiza de la noción de la *yahiliyya* o ignorancia (جاهلية), un concepto desarrollado por Qutb que tradicionalmente se refiere a la época pre-islámica y que éste empleaba para referirse a las sociedades que no se han sometido a Dios ni aplican la ley islámica, lo que incluye

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Entrevista n° 8, Mustapha M., miembro de AWI, 17/01/2017.

también a las propias sociedades musulmanes (Saleh, 2007: 41). En su lugar, Yassine sitúa la sociedad en un estado de *فتنة* (*fitna*, división o cisma), noción que alude a un estado de desorden y decadencia de la *umma*, consecuencia de la influencia de los valores profanos que distancian a la población del proyecto vital desarrollado por Yassine, el cual conduciría al mundo de la fe (إيمان) (Belal, 2011: 179).

En opinión de Yassine, esta desviación es responsabilidad de las élites políticas e intelectuales del país y, sobre todo, de la monarquía, como pilar de poder central del sistema. Ésta habría instrumentalizado el islam, entendido como un recurso ideológico, para mantener sus intereses y oprimir al pueblo, atribuyéndose la autoridad de Comendador de los creyentes y cooptando al cuerpo de ulemas, que habrían perdido su legitimidad como representantes del islam (Darif, 2010: 56). Esta postura se defiende, desde una perspectiva histórica, en el declive que conoció la civilización islámica tras la muerte de los cuatro califas ortodoxos, producto de su distanciamiento del islam original y de la transformación del califato en una monarquía hereditaria por parte de la dinastía Omeya (Ben Elmostafa, 2007: 257).

La solución a este estado de escepticismo y desigualdades es el retorno al islam. En este sentido, el Estado islámico perseguido por Yassine no es entendido como un fin en sí mismo, sino como un medio para alcanzar su principal objetivo, que es el acercamiento a Dios (Zeghal, 2005: 165).

5.2. Los inicios de al-Adl wa-l-Ihsane (1981-2001)

Este apartado recoge el desarrollo gradual de al-Adl wa-l-Ihsane entre los años 1981 y 2001. Como señalan Izquierdo y Etherington, este desarrollo está determinado por las distintas oportunidades y constricciones ofrecidas por el contexto, producto de la estructura institucional, de sus relaciones con otros actores, de las distintas presiones internas y externas ejercidas sobre el régimen por otras élites (o, en momentos puntuales, por la población), y del surgimiento o expansión de valores e ideologías alternativos a los imperantes (Izquierdo y Etherington, 2013: 21-22). Conforme al análisis realizado por la propia asociación en su biografía oficial, recogida en el texto “مسيرة العدل والإحسان: أزيد من

عقدين بين المحنة والمنحة”⁷⁷ (“La trayectoria de Al-Adl wa-l-Ihsane: más de dos décadas entre la adversidad y las concesiones”), es posible dividir el origen y desarrollo de este movimiento en cinco etapas:

1. 1974-1981: Etapa de la *yihad* oral y la publicación de “El islam o el diluvio”
2. 1981-1985: Etapa de organización del trabajo
3. 1985-1990: Etapa de ejecución
4. 1990-1998: Etapa de la actuación e intentos de contención
5. 1998-2001: Etapa de estabilidad

5.2.1 Etapa de la *yihad* oral (1974-1981)

Esta etapa comienza con la divulgación de la carta “El islam o el diluvio”, en 1974, y finaliza con la formación de la asociación *Usrat al-yamaa* (أسرة الجماعة) en 1981. Comprende los años de actuación en solitario de Yassine y se caracteriza por la adopción de una estrategia de comunicación y educación espiritual, en la forma de *dawa* (الدعوة), a través de la cual pretendía reconducir al país a los preceptos originales del islam. Tras la redacción de “El islam o el diluvio” y su salida de prisión, sus esfuerzos de orientación espiritual se plasmaron, especialmente, en la publicación de la revista “*Al-yamaa*” (الجماعة), fundada en 1979. Yassine ya había justificado la necesidad de esta labor de educación en su primer libro de carácter político, “الإسلام بين الدعوة والدولة” (“El islam entre la *dawa* y el Estado, 1972), al afirmar (Yassine, 1972, en Belal, 2011: 131):

“El hombre conquista los corazones a través de la educación espiritual. Cuando esa persona conoce a gente con poder, el islam entra en una nueva fase de su historia.”

Tras su salida de prisión, Yassine se encontró ante un contexto menos favorable para su acción. El ámbito religioso se encontraba más controlado, tras el asesinato del sindicalista Omar Benjelloun a manos de la *Shabiba islamiyya* en 1975, que propició una ola de represión hacia los movimientos islamistas, y Hassan II se encontraba en una posición reforzada, tras la organización de la “Marcha Verde”, que le había permitido reconstruir su legitimidad ante la población, y la reactivación del proceso electoral e instituciones políticas en 1978 (Saaf, 1991: 191). Esta reapertura política reflejó un nuevo pacto entre

⁷⁷ Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). “مسيرة العدل والإحسان: أزيد من عقدين بين المحنة والمنحة” [en línea], *Aljamaa*, 04/02/2009. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25103.shtml>>. [consultado el 12/03/2018]

Hassan II y la burguesía, y una evolución desde un modelo de “autoritarismo represivo” a un “autoritarismo semicompetitivo” (Feliu y Parejo, 2009: 126-129).

Desde una perspectiva intelectual, sin embargo, la Revolución de Irán de 1979 sirvió de aliciente a los movimientos islamistas, como ejemplo de realización de sus ambiciones de transformación del sistema (Ben Elmostafa, 2007: 39). Esta revolución tuvo una importante influencia sobre el pensamiento desarrollado por Yassine, que se reflejó en la publicación de su obra “La révolution à l’heure de l’Islam” en 1980, en la que exponía las bases de la transformación del régimen marroquí, entendido como un retorno al islam, en contraposición a la crisis moral y espiritual que experimentaba Occidente (Elahmadi, 2006c: 46).

En este contexto, su objetivo era la unificación de los movimientos islamistas existentes en el país bajo su liderazgo, con el propósito de constituir un partido islámico unificado que condujese a la revolución islámica⁷⁸. La propuesta, sin embargo, fue rechazada por el resto de actores islamistas⁷⁹.

5.2.2 Etapa de la organización del trabajo (1981-1985)

El fracaso en el intento de formar un frente religioso que aunase a los distintos movimientos islamistas condujo a Yassine a formar su propio grupo, organizando a sus seguidores en la asociación *Usrat al-yamaa* (أسرة الجماعة o “La familia de la asociación”, creada en 1981) y elaborando un marco teórico de acción que reflejase sus ambiciones políticas y religiosas (Zeghal, 2006: 160). La asociación solicitó su legalización en 1982, pero ésta fue denegada por las autoridades. Un año más tarde, volvió a intentarlo bajo el nombre de *Yamaiyyat al-yamaa al-jariyya* (جماعية الجماعة الخيرية o “Asociación comunitaria de beneficencia”), encontrándose, de nuevo, con la negativa del régimen.

Por otro lado, en 1983 y ante los problemas de censura a los que se enfrentaba la revista *Al-yamaa*, Yassine fundó dos nuevos periódicos, “*Sobh*” (الصباح) y “*al-Jitab*” (الخطاب). Publicados por primera vez en noviembre de 1983 y enero de 1984 respectivamente, ambas publicaciones fueron prohibidas por las autoridades tras su primer número, desembocando en la detención de un gran número de miembros de la asociación, incluido Yassine, arrestado el 27 de diciembre de 1983 y retenido en prisión hasta finales del año

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

1985, cuando pasó a estar bajo arresto domiciliario (una situación que se prolongaría hasta el año 2000). Su detención se debió a la publicación de un artículo en la revista *Sobh*, en el que, enmarcado en el “Mensaje del centenario” ofrecido por Hassan II con motivo del 15º centenario de la hégira, realizaba una crítica del estado político del país (Motaouakal, 2014: 70). La detención se produjo en un contexto de tensión social y auge de los movimientos islamistas (Sainz de la Peña, 1993: 284), favorecidos por los disturbios populares (comúnmente denominados “revueltas del pan”) que habían estallado en enero de 1984 debido al deterioro de la situación económica del país y a las medidas restrictivas adoptadas por el gobierno a instancia del Fondo Monetario Internacional (López García, 1989: 121), y que incluyeron recortes como la supresión de las subvenciones a los productos básicos y el aumento de las tarifas escolares (Santucci, 1984: 899).

La biografía oficial de Yassine aprovecha, de nuevo, su encarcelamiento para reforzar su imagen de hombre piadoso que, enfrentado al régimen por defender el islam, dedica su tiempo a las obligaciones religiosas (la lectura del Corán, el *dikr*, el ayuno...) y a la producción intelectual⁸⁰.

Esta etapa se caracteriza por su labor organizativa, definida en su obra “*Al-minhaj al-nabawi*” (“المنهاج النبوي” o “La vía profética”). Este documento, publicado en siete fascículos en la revista *Al-yamaa* (الجماعة), a partir de 1981, sentó las bases educativas y organizativas de la asociación, así como sus principios fundamentales. Esta vía se presentó como un método dinámico que aplicaba el islam a la vida de los marroquíes, determinando todos los aspectos de su vida privada y pública, individual y colectiva, espiritual, social, política y económica, y cuyo fin último era la transformación de la sociedad y la toma del poder (Macías Amoretti, 2008: 134). También contenía los principios rectores de la acción de la asociación, que incluyen el rechazo a la violencia de la asociación islamista; su rechazo a actuar en clandestinidad; su negativa a considerar que detentan el monopolio exclusivo del islam (rechazo del التكفير o apostasía); su creencia en el cambio gradual, la flexibilidad y el diálogo; y su énfasis en la educación espiritual, la necesidad de una organización efectiva y el activismo político, como pilares centrales de la asociación (Motaouakal, 2014: 60-61).

El libro se compone de dos partes. La primera, comprendida por cuatro capítulos, establece los objetivos de la asociación (revivir la religión, conducir al levantamiento popular y establecer un Estado islámico) y los principios de su acción (la educación y la

⁸⁰ *Ibid.*

organización). La segunda parte determina el método mediante el cual esos objetivos deberán ser alcanzados, dividiéndolo en diez secciones (خصال), e incluyendo prácticas y valores sufíes como el compañerismo (الصحة), la comunidad (الجماعة), el esfuerzo individual (جهاد), la rememoración de Dios (الذكر), la sinceridad (الصدق), el don (البدل) y el conocimiento (العلم) (Belal, 2011: 145). Este pensamiento original conciliaba el sufismo con una visión salafista del islam (Belal, 2006: 172), al tiempo que dotaba a la asociación de una finalidad política e incluía los principios y métodos de acción de la asociación (organización en células, uso de las mezquitas) (Zeghal, 2005: 163).

Yassine lograba, así, situarse al frente de la asociación, no sólo como un *sheij* sufí, sino, también, como un líder político, que comprende la vía del islam, no sólo como un camino de esfuerzo y progreso personal (الإحسان), sino también de trabajo y contribución a la sociedad (Belal, 2011: 145).

5.2.3 Etapa de ejecución (1985-1990)

Durante la década de los 80, al-Adl wa-l-Ihsane aumentó su influencia entre la población, aprovechando la debilidad económica del país para expandir su actividad social, mediante la cual proveía servicios básicos a los estratos más débiles de la sociedad, combinándola con una labor de orientación espiritual (Pruzan-Jogersen, 2010: 15). Estas actividades incluían, entre otras, labores educativas y sanitarias, asistencia en la formación de cooperativas y el inicio de la organización de los campamentos de verano (Lamchichi, 1989: 180). Esto le permitió intensificar su actividad en medios como las mezquitas, las universidades o los barrios marginales, recabando apoyos entre los sectores de profesores, estudiantes y trabajadores de profesiones liberales⁸¹.

Durante estos años, Yassine, bajo arresto domiciliario, continuó su labor organizativa, convirtiendo su casa en un centro neurálgico para la actividad de la asociación, y en un lugar de veneración para sus seguidores (Munson, 1993: 172). En 1987, la asociación adoptó, finalmente, el nombre de Al-Adl wa-l-Ihsane (العدل و الإحسان). Yassine anunció esta decisión por medio de una carta a sus discípulos, en la que definía los ámbitos de acción de la asociación:

“la iniciativa de diálogo y la coordinación entre los agentes del islam, aquellas razones por las cuales adoptaron el nombre de “*usrat al-yamaa*”, la postura de la asociación en la *dawa*,

⁸¹ *Ibid.*

la importancia de su intervención en los asuntos religiosos y terrenales, en el destino de la política y de otros ámbitos, todos ellos son los asuntos de Al-Adl wa-l-Ihsane.”⁸²

Estos objetivos debían alcanzarse a través de un comportamiento acorde con el islam, la fe y el perfeccionamiento espiritual (الإحسان), acercándose siempre a Dios en las palabras y acciones; del esfuerzo para conducir a la comunidad desde un sistema de gobierno “mordiente” a un califato islámico; y de la educación de los creyentes en el sentido de la fe, el conocimiento y la moral⁸³.

A partir de 1989, el régimen marroquí fortaleció su control sobre todos aquellos que pudiesen desafiar su legitimidad tradicional, como consecuencia del descontento causado por la debilidad económica del país y de las reformas liberalizadoras iniciadas por el monarca (que se reflejó en el estallido de fuertes protestas populares en diciembre de 1990, las cuales llegaron a ocasionar más de cuatro decenas de muertos en la ciudad de Fez [López Bargados, 2006: 69]), así como por la desconfianza ante el aumento de los movimientos islamistas en la vecina Argelia (Bras, 1989: 609), que conducirían a la victoria electoral del Frente Islámico de Salvación (FIS) en 1990 y al estallido de una guerra civil en el país tras el subsiguiente golpe de Estado militar. Esto desembocó en una ola de represión contra los movimientos islamistas en expansión, que condujo a la ilegalización de al-Adl wa-l-Ihsane (debido a su carácter de “asociación no autorizada”) y a la detención de los principales dirigentes de la asociación, la restricción de las visitas al domicilio de Yassine y la condena a dos años de prisión de los cinco miembros que componían el Consejo de orientación del movimiento (Zeghal, 2006:164). Las protestas organizadas por los seguidores de la asociación durante el juicio de los miembros arrestados el 8 de mayo de 1990, que lograron reunir a más de 2.000 islamistas, permitieron demostrar la fuerza y capacidad de movilización que había alcanzado esta asociación (Santucci y Behlal, 1990: 726).

5.2.4 Etapa de acción e intentos de contención (1990-1998)

Los años noventa mostraron un nuevo pacto entre las élites, reflejado en una intensificación del proceso de liberalización económica y el inicio de una liberalización política (Feliu y Parejo, 2009: 127), cuyo máximo exponente fue la integración de la

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

oposición tradicional al gobierno en 1998. Ambos procesos contribuyeron a diversificar las élites de poder y a desactivar la contestación al régimen, allanando el camino a la sucesión del régimen (Desrues y Hernando de Larramendi, 2011: 21).

La década constituyó un periodo de gran conflictividad para al-Adl wa-l-Ihsane, caracterizado por la represión del régimen contra sus miembros y por los enfrentamientos en las universidades protagonizados por los seguidores de la asociación islamista y los sectores estudiantiles de izquierdas.

Asimismo, la inestabilidad económica existente a principios de los 90 y, sobre todo, la crispación social generada por el estallido de la primera Guerra del Golfo (1990-1991) y la intervención de Marruecos a favor de las fuerzas occidentales, que condujo a una repolitización de las mezquitas y a una islamización de los discursos políticos, facilitaron que al-Adl wa-l-Ihsane mantuviese su presencia y actividad en la calle (en manifestaciones contra la guerra de Iraq, a lo largo de 1991, o a través de su participación, por primera vez, en las manifestaciones organizadas con motivo del día mundial de los trabajadores ese mismo año), a pesar del endurecimiento de las condiciones impuestas contra la asociación (Santucci y Benhlal, 1991: 778).

La reacción de las autoridades marroquíes adoptó dos vías opuestas, pero complementarias: por un lado, iniciaron un proceso de negociaciones con la asociación, al tiempo que recrudecieron su campaña de coerción contra la misma (Boutarbouch, 2011: 49).

A principios de los 90, el régimen lanzó una iniciativa de diálogo con Yassine en la que ofrecía la legalización de la asociación y su posible constitución como partido político a cambio del reconocimiento de la autoridad política y, sobre todo, religiosa del monarca, en especial en lo referente a su estatus de Comendador de los creyentes (Pruzan-Jorgensen, 2010: 16). Finalmente, sin embargo, las negociaciones fracasaron, influidas por las estrictas exigencias planteadas, que obligaban a que el reconocimiento del rey se realizase de manera pública y por escrito (Boukhars, 2011: 135). Munson reconoce en esta iniciativa la tradicional estrategia de cooptación adoptada por el régimen contra la oposición, por la que se perseguía y encarcelaba a los opositores, para luego ofrecerles la libertad a cambio de un juramento de fidelidad al rey y del abandono de sus prácticas contestatarias (Munson, 1993: 176).

Por su parte, los enfrentamientos entre miembros de Al-Adl wa-l-Ihsane y estudiantes universitarios pertenecientes a movimientos de izquierdas en las universidades tuvieron como trasfondo el aumento de la influencia islamista en las universidades e institutos, la

crispación existe entre ambas corrientes ideológicas y la tensión generada por la presión del régimen contra los movimientos estudiantiles. Los enfrentamientos estallaron en la universidad de Fez en octubre de 1991, para, posteriormente, propagarse a otras universidades, entre ellas, la universidad de Oujda, donde el conflicto culminó con la muerte de un estudiante socialista a manos del sector islamista y con altas penas de prisión contra los agresores. Hassan II aprovechó estos choques para debilitar a ambas facciones de opositores, criminalizar a al-Adl wa-l-Ihsane y contrarrestar el activismo universitario (Belal, 2011: 281).

Los años 1996 y 1997 reprodujeron de nuevo estas tensiones, esta vez entre las fuerzas del régimen y los miembros de al-Adl wa-l-Ihsane, cuyo apoyo en las universidades había continuado aumentando. La represión ejercida contra ellos marcó el inicio de la disminución de su presencia en estas instituciones educativas (Belal, 2011: 282).

5.2.5 Etapa de estabilidad (1998-2001)

Esta última etapa, que la asociación considera finalizada en el año 2001, recoge los últimos cambios en la organización de la asociación, que culminaron con la adopción de la estructura que se mantuvo hasta la muerte del *sheij* Yassine en el año 2012. La etapa se caracterizó por la expansión de los órganos de dirección de la asociación a las distintas regiones de Marruecos y por la creación del Círculo Político en el año 1998, aunque no actuó públicamente hasta el año 2000. Como se expondrá más adelante, la finalidad de este Círculo es la gestión de la “cosa pública”, es decir, de aquellos asuntos que no son estrictamente espirituales⁸⁴. Asimismo, se dotó al Círculo de tres secciones especializadas: una sección femenina, una sección sindical y una sección estudiantil. Este órgano otorgaba a la asociación una estructura y funcionamiento similar al de los partidos políticos⁸⁵.

Este trabajo organizativo fue acompañado de un aumento de sus esfuerzos comunicativos, que incluyeron un aumento en sus actividades, cumbres y conferencias con otros actores políticos y sociales, nacionales y extranjeros,⁸⁶ y una intensificación de sus contactos con la prensa. Como parte de este renovado empeño divulgativo, se fundaron los periódicos

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Entrevista nº 45, M. Darif, especialista en movimientos islamistas en Marruecos, 30/06/2017.

⁸⁶ *Ibid.*

“*Risalat al-fatwa*” (رسالة الفتوى, orientado hacia el público juvenil) y “*Al-adl wa-l-Ihsan*” (العدل والإحسان), y los portales de internet “www.aljamaa.com”, “www.aljamaareview.com” y “www.yassine.net”.

De igual modo, se intensificaron las actividades de carácter social, entre las que cabe destacar la organización de campamentos de verano a partir de 1998, una actividad que ya había sido iniciada en la década de los 80, pero que había sido abandonada ante la presión de las autoridades. La iniciativa se repitió, de nuevo, en 1999; sin embargo, fue prohibida al año siguiente, 2000, coincidiendo con el ascenso del rey Mohamed VI al trono (el 28 de julio de 1999)⁸⁷.

La llegada al trono de Mohamed VI, cuyo acceso al poder es analizado en el capítulo 6, supuso la reestructuración del escenario político en el que actuaba al-Adl wa-l-Ihsane.

5.3. Organización de Al-Adl wa-l-Ihsane

La asociación adoptó un marco estructural muy organizado, fuertemente jerarquizado y con una fórmula original, que combina el recurso a elementos místicos con una estructura pragmática y de carácter político (Tozy, 2000: 58). Su objetivo era adoptar una estructura que promoviese la educación espiritual entre sus miembros y con la sociedad, al tiempo que mantenía una estructura política funcional que le permitiese intervenir en el ámbito político (Elahmadi, 2006c: 27).

5.3.1 Los miembros de la yamaa

La naturaleza ilegal que caracteriza a al-Adl wa-l-Ihsane como asociación y las sucesivas campañas de persecución a las que se ha visto sometida desde su creación han contribuido a mantener una fuerte opacidad en torno a su estructura, composición y procesos internos, lo que dificulta ofrecer una descripción detallada de las características de sus miembros⁸⁸. En la actualidad, el cálculo del número de miembros que componen la asociación se

⁸⁷ Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). “مسيرة العدل والإحسان: أزيد من عقدين بين المحنة والمنحة” [en línea], *Aljamaa*, 04/02/2009. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25103.shtml>>. [consultado el 12/03/2018]

⁸⁸ Entre las distintas obras que han tratado este aspecto, es posible destacar los análisis de Tozy (2000), desde una perspectiva sociológica, o de Zeghal (2005) y Belal (2011) desde una perspectiva antropológica.

fundamenta sobre rumores o declaraciones realizadas por los propios miembros, imposibles de contrastar. Esta opacidad constituye una ventaja para el movimiento, que puede enmascarar, de esta forma, su verdadera fuerza ante el Majzén, magnificándola, al mismo tiempo, ante la opinión pública⁸⁹.

De forma generalizada, se ha afirmado que el número de miembros y seguidores que al-Adl wa-l-Ihsane es capaz de movilizar oscila entre los 100.000 y los 300.000 (Cavatorta, 2007: 12; Macías Amoretti, 2014: 4; Abdelmoumni, 2013: 132; Sakthivel, 2014: 13; Spiegel, 2011), una cantidad que se ha reflejado en las demostraciones de fuerza que esta asociación organiza, periódicamente, contra el Majzén (entre las que cabe destacar la manifestación contra la reforma del Código de familia organizada en el año 2000 o su participación en el seno del movimiento 20-F a lo largo de las protestas antiautoritarias de 2011).

Esta opacidad también dificulta el análisis de la procedencia de los militantes, aunque la mayor parte parecen proceder de los sectores “modernistas” y urbanos, más que de las regiones rurales y tradicionales (que, históricamente, han servido de bastión de estabilidad al rey) (Burgat, 2008: 121), asociados a profesiones liberales y al sector comercial (Macías Amoretti, 2013: 323), a menudo relacionados con el sector de la enseñanza. En lo que respecta al rango de edad de los miembros, Ben Elmostafa estima que la categoría de jóvenes (menores de 30 años) supone, aproximadamente, un 70 % de los miembros de la asociación, de los cuales la mayoría son estudiantes, ya sea de instituto o de universidad (Ben Elmostafa, 2007: 146). Por otro lado, la asociación afirma que el porcentaje de mujeres en el seno de la asociación es similar al de los hombres y que tienen la misma capacidad de decisión en el movimiento. A comienzos de la década de 2010, éstas representaban un 20 % del conjunto del Consejo de orientación (Boutarbouch, 2011: 89). Geográficamente, se trata de un fenómeno eminentemente urbano (Ben Elmostafa, 2007: 146), concentrado en las grandes y medianas ciudades, tales como Casablanca, Mohammedia, Salé, Tánger, Tetuán, Safi, El Jadida o Marrakech (Baylocq y Hlaoua, 2012: 4).

Por su parte, el modelo organizativo de la asociación y su aproximación a sus militantes lo asemejan al modelo organizativo y funcional de las cofradías (Tozy, 2000; Zeghal, 2006; Ben Elmostafa, 2007; Belal, 2011). Esta comparación se apoya sobre distintos elementos, un proyecto orientado hacia el individuo, la relación de veneración y tutelaje

⁸⁹ Entrevista a F. Cavatorta, 04/04/2016.

establecida entre los miembros y el Guía espiritual, la concepción mística que mantiene y su reflejo en los rituales espirituales llevados a cabo (la interpretación de los sueños, el *dikr*...), su énfasis sobre la educación espiritual (que constituye el medio para ascender en la jerarquía del movimiento) y su constitución como comunidad emocional, o el despliegue de una acción política de carácter profético, que persigue la realización de los designios expresados por el Profeta⁹⁰. Este modelo se combina, no obstante, con una organización jerárquica y funcional, que toma su raíz del modelo organizativo de los Hermanos Musulmanes, y que facilita su interacción en el sistema político marroquí.

Belal (2011) recoge un gran número de testimonios de miembros de Al-Adl wa-l-Ihsane, todos los cuales siguen un patrón muy similar, de experimentación de una crisis personal que les conduce hacia una búsqueda espiritual, la cual culmina con su acceso en al-Adl wa-l-Ihsane (Belal, 2011: 156). Este proceso refleja la salida de la *fitna*, de un mundo de caos y tentaciones, para introducirse en el de la fe y la virtud, y contribuye a la santificación de Yassine. Ben Elmostafa recoge esta concepción del guía espiritual en una entrevista a Mohammed Abbadi, actual secretario general de la asociación, en la que éste afirma (Ben Elmostafa, 2007: 143):

“La figura central de la *yamaa* es Abdessalam Yassine. Es una figura característica. Dios le ha concedido numerosos talentos. A cada momento, descubro en él un nuevo don. Su comportamiento es la imagen del comportamiento del Profeta. Este último dijo: ‘Dios envía cada siglo a un hombre que renueva la religión para su comunidad’.”⁹¹

La asociación, por su parte, destaca la importancia de la educación espiritual y de la organización en el proceso de formación de sus miembros. Éstas son definidas en las obras “المنهاج النبوي” (“La vía profética”) y “يوم المؤمن و ليلته” (“El día del creyente y su noche”), en los que se moldea la vida de sus miembros, en sus actividades tanto individuales como colectivas, espirituales y políticas (Belal, 2011: 160). A este respecto, Yassine afirma en *Al-minhaj Al-nabawi* (Yassine, *Al-minhaj annabawi*, en Zeghal, 2006: 165):

“Hace falta que tengan algunos rasgos por los que puedan ser reconocidos. Y una educación que les prepare para tomar sobre ellos la responsabilidad de realizar el orden de Allah. Y una

⁹⁰ Entrevista nº 10, J. A. Macías Amoretti, especialista en mundo árabe e islámico, 20/01/2017.

⁹¹ Esta veneración y concepción profética del guía espiritual ha podido observarse, también, en las entrevistas llevadas a cabo para el desarrollo de esta tesis doctoral. Véase la entrevista nº 41, M. Chakroun, miembro de AWI, 25/04/2017.

organización que haga de ellos soldados que puedan llevarlo a cabo, y una ley (*qanun*) que dirija su progresión en el *yihad*.”

5.3.2 Organigrama de la asociación

Al-Adl wa-l-Ihsane presenta un modelo de organización piramidal y con una cultura militante. Su estructura se define en la obra *Al-minhaj annabawi*, aunque ésta ha ido evolucionando con el tiempo, adquiriendo una estructura más compleja y eficiente que le permite atender la variedad de ámbitos sobre los que actúa y que reflejan el proceso de politización que ha experimentado el movimiento. La siguiente tabla refleja la evolución que ha sufrido esta asociación desde su creación:

Tabla 2: Evolución de al-Adl wa-l-Ihsane (1981 – 2018)

Año	Estado de la estructura
1981 – 1986	Consejo único compuesto por 8 miembros. El país se divide en 4 zonas geográficas de las que se encargan estos miembros.
1986 – 1991	Creación de un consejo ejecutivo compuesto por cuatro comités: de organización, de comunicaciones, de estudiantes y de actividades artísticas; sus líderes componían el Comité de coordinación.
1991 – 1998	Organización en nueve comités especializados, cuyas finalidades eran: la educación, la atención de los niños, la especialización en materia de ciencias islámicas, la <i>dawa</i> , los trabajos sociales, las comunicaciones, los estudiantes y dos últimos comités dedicados, uno a los alumnos de instituto, y otro a las artes y deportes.
1998 – 2011	Creación del Círculo Político y disolución del Comité ejecutivo. Se crean nuevos comités especializados (Liga de abogados, Consejo científico, Comité de capacitación y liderazgo, Liga de escritores, Comité de apoyo, Comisión de los derechos humanos...) y se otorga independencia estructural a la sección femenina.
2012 - 2018	División del liderazgo en dos Secretarías Generales e integración de los comités especializados en el Círculo Político. Se lleva a cabo un proceso de regionalización, que otorga más autonomía a las estructuras inferiores.

Fuente: Elaboración propia, basado en la información proporcionada en Motaouakal (2014: 90-97).

Atendiendo a la estructura de al-Adl wa-l-Ihsane y comenzando por la base, los militantes se organizan en grupos denominados أسرة (familia). Formados por entre dos y diez personas, y con unas connotaciones afectivas implícitas en el nombre, la “familia” forma “la célula básica y el receptáculo principal que constituye la gran familia de *al-Adl*” (Tozy, 2000: 161). Las familias (أسر) llevan a cabo las funciones de educación y de *dawa*⁹² (lo que incluye la organización de actividades espirituales tres veces por semana) y tienen un ámbito de actuación local.

Por encima de la familia se encuentra la sección (شبة), formada por entre tres y diez *usar* y dirigida por un consejo de sección, que reúne a los dirigentes de cada unidad base. Éstos son, a su vez, coordinados por un delegado o نقيب. La sección se encarga de la supervisión de las actividades llevadas a cabo por la familia (excursiones, visitas o eventos deportivos, entre otros), de su control, asistencia y coordinación. En el ámbito espiritual, se reúne cada dos semanas para estudiar *Al-minhaj al-nabawi*, bajo la supervisión del delegado (Tozy, 2000: 162).

En el siguiente nivel se encuentra el Consejo regional, compuesto por entre tres y siete delegados (نقباء) y supervisado por un Guía regional (نقيب اقليمي). Se encarga de la colaboración de las distintas secciones y comités especializados, con el fin de asegurar la realización de los objetivos políticos en la región sobre la que actúan⁹³.

En el nivel más alto de la jerarquía se encuentra el Consejo de orientación (مجلس الإرشاد), el único independiente del Guía espiritual. Su objetivo es preservar los valores de la *yamaa*⁹⁴ y los principios místicos que la caracterizan, para lo cual organizan, cada dos semanas, una sesión espiritual de carácter sufí, dirigida por un orientador o ناصح en representación de Yassine (Belal, 2011: 175).

Entre el Consejo de orientación y los Consejos regionales se encuentra el Consejo consultivo o de la *shura* (مجلس الشورى), el órgano principal de decisión de la asociación.

⁹² Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). “جماعة العدل والإحسان. الهوية-الغايات-المواقف-الوسائل (6)” [en línea], *Aljamaa*, 03/02/2009. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25085.shtml>>. [consultado el 12/03/2018]

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

Este consejo reúne a los guías regionales, delegados y representantes de los comités principales y ramas especializadas⁹⁵.

El *sheij* Yassine se situó a la cabeza del Consejo de orientación hasta su muerte en el año 2012, ocupando el puesto de Guía espiritual. Al-Adl wa-l-Ihsane define el puesto de Guía espiritual como:

“líder de Al-Adl wa-l-Ihsane, referente educativo, dirigente intelectual y líder de la actividad política de la asociación.”⁹⁶

El Guía espiritual poseía amplios poderes, tenía capacidad de decisión sobre todas las decisiones educativas y las relacionadas con la estructura de la asociación, además de poder tomar decisiones de carácter ejecutivo sin necesidad de consultárselo al Consejo de orientación (Zeghal, 2006: 165) y poder elegir y destituir a los guías regionales.

Este puesto fue ocupado durante 25 años por Yassine, que aunó bajo su liderazgo las dimensiones política y religiosa de la asociación y acaparó bajo su persona el poder de toma de decisiones y la producción del pensamiento intelectual de la asociación. La posición central que ocupaba en la estructura de al-Adl wa-l-Ihsane y el carisma y devoción que envolvían su figura planteaba una dificultad a la hora de decidir un sucesor tras su fallecimiento. Finalmente, la asociación ha reservado, de manera simbólica, el cargo de Guía espiritual a Yassine, creando en su lugar dos Secretarías generales, orientadas, respectivamente, hacia las dimensiones políticas y religiosas de la asociación. Estas Secretarías han sido ocupadas por Mohamed Abbadi, antiguo compañero de Yassine en la cofradía Bouchichiyya y miembro del Consejo de orientación, y por Fathallah Aarsalane, antiguo portavoz del movimiento.

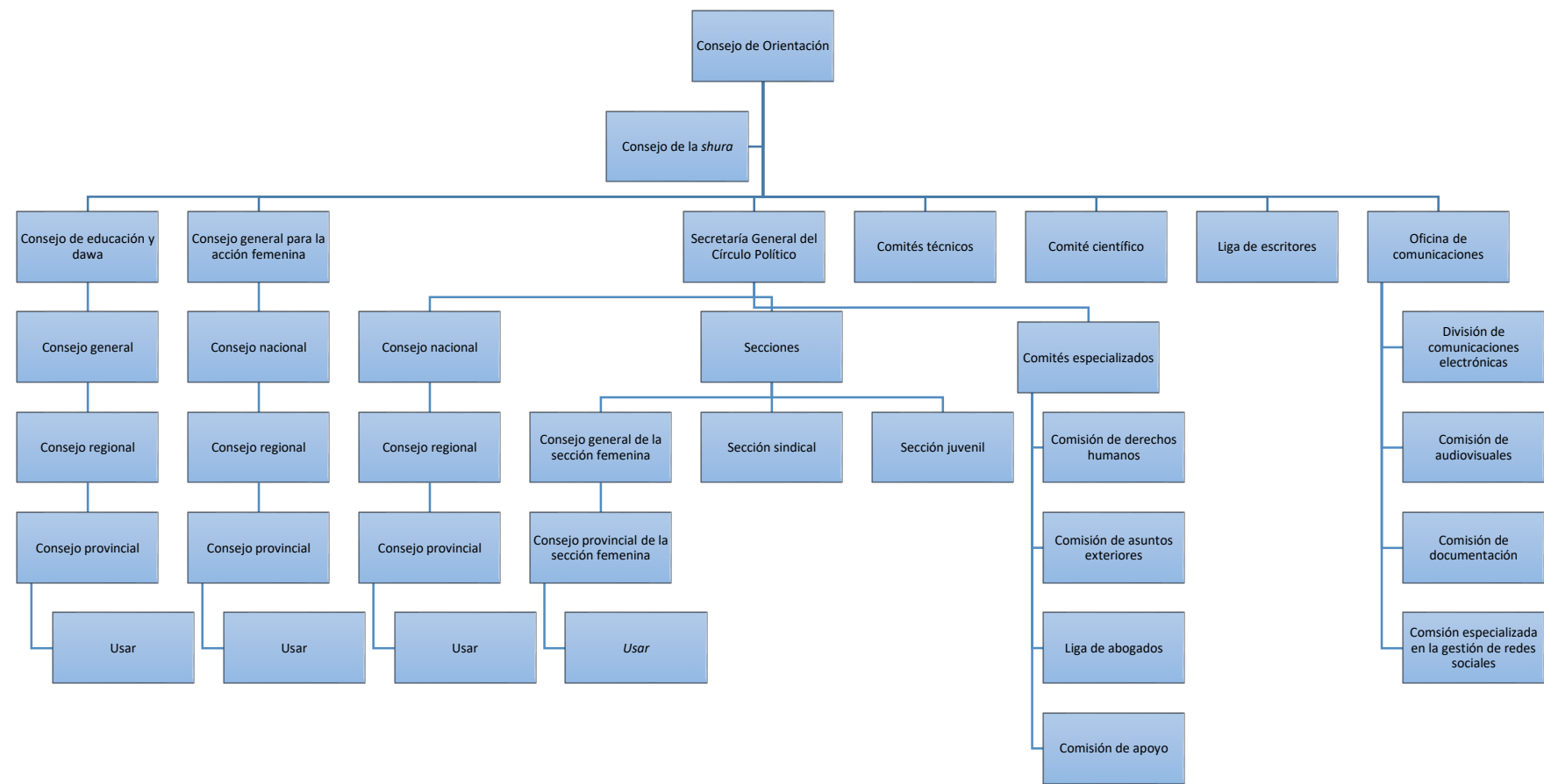
Cabe, por último, señalar la existencia de un elevado número de comités especiales, organizados conforme a la especialización laboral de los miembros o a los ámbitos de acción de la asociación, y entre los que se debe destacar, por su dependencia directa del Consejo de orientación, el Comité técnico, el Comité científico, la Liga de escritores, el Consejo provincial de mujeres empresarias, la Oficina de comunicaciones y, por supuesto, el Círculo Político, del cual nos ocuparemos en el siguiente apartado. Estos comités se dividen en órganos especializados, definidos por su ámbito de actuación o por los sectores de la población a los que agrupan, entre ellos, profesores, estudiantes, emigrantes o mujeres.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

El siguiente organigrama muestra con mayor detalle y claridad el complicado entramado de organismos que conforman Al-Adl wa-l-Ihsane:

Figura 2: Organigrama de al-Adl wa-l-Ihsane hasta 2012



Fuente: Elaboración propia a partir de Motaoukal (2014) y Sakthivel (2015)

5.3.3 El Círculo Político

El Círculo Político se creó en 1998, en una sesión excepcional del Consejo de la *shura*, celebrada en Marrakech el 9 de julio, dando lugar a una división funcional entre el ámbito político y el religioso, cuya rama ha preservado el resto de funciones relativas a la organización de la asociación y el mantenimiento de sus valores y principios espirituales. Intelectualmente, la división fue respaldada por la publicación de dos nuevas obras de Yassine: “الإحسان” (“El perfeccionamiento espiritual” –Ihsan–, 1998), en la que se trataban las tareas espirituales de la asociación; y “العدل” (“La justicia”, 2000), en el que se definía su labor y postura política.

Esta división otorgaba a la asociación una mayor cohesión, especialización y alcance en sus ámbitos de actuación, dotándola de una estructura más cercana a la de los partidos políticos⁹⁷ y de una mayor flexibilidad en su acción. Asimismo, permitía limar las posibles tensiones existentes entre aquellos miembros más interesados en las ambiciones políticas del movimiento y aquellos más interesados por su dimensión espiritual⁹⁸. Por su parte, Belal justifica esta separación en la toma de conciencia, por parte de Yassine, de la imposibilidad de alcanzar sus objetivos a lo largo de su vida y un intento por facilitar el proceso de sucesión (Belal, 2011: 189). A pesar de ello, los dirigentes de la asociación han insistido, a menudo, en el carácter funcional de la distinción, sin que ésta implique una escisión o una división del uso de sus recursos estratégicos⁹⁹, en el que la dimensión ideológica continúa ocupando un papel primordial. Esta especialización puede justificarse, también, por el amplio ámbito geográfico de actuación y la magnitud de acciones y sectores abarcados.

El Círculo Político representa el ala política de Al-Adl wa-l-Ihsane y se encarga de todos aquellos asuntos relacionados con la “cosa pública”¹⁰⁰. Este círculo depende del Consejo de orientación y su trabajo está subordinado a la dimensión espiritual y al pensamiento de la asociación. A pesar de ello, algunos de los miembros ocupan puestos en ambos

⁹⁷ Entrevista n° 45, M. Darif, especialista en movimientos islamistas en Marruecos, 30/06/2017.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Entrevista n° 43, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 12/05/2017.

¹⁰⁰ Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). “جماعة العدل والإحسان. الهوية-الغايات-المواقف-الوسائل (6)” [en línea], *Aljamaa*, 03/02/2009. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25085.shtml>>. [consultado el 12/03/2018]

órganos, lo que otorga al Círculo político un mayor margen discrecional de acción (Belal, 2011: 192).

Las principales funciones de este Círculo son¹⁰¹:

- El tratamiento de los asuntos públicos, su planificación y programación.
- La preparación de los marcos y capacidades para el desarrollo del trabajo político.
- La preparación de estudios, programas y propuestas alternativas al régimen político marroquí actual.
- La cooperación con otros actores sociales.
- La preparación de un acuerdo islámico que conduzca a los objetivos perseguidos.

En lo que respecta a los órganos que componen el Círculo Político, éste consta de una Secretaría general, que es el órgano ejecutivo de mayor nivel¹⁰²; un Consejo nacional, sobre el que recae el poder de decisión del Círculo Político y que está compuesto por las principales asociaciones del Círculo y los representantes de las ramas y secciones del mismo¹⁰³; las secciones juvenil, sindical y femenina; y una multiplicidad de despachos especializados en diversos ámbitos, entre ellos, el despacho económico, el político, el social, el jurídico, el tecnológico, el educativo, el agrícola y marítimo, de sanidad y de los medios de comunicación¹⁰⁴.

Entre estos órganos, destacan las secciones, que reúnen a amplios sectores de la población y que tienen una gran capacidad de acción, y que incluyen la sección juvenil, la sección femenina y la sección sindical.

Por un lado, la sección juvenil comprende a los jóvenes y sus ámbitos de actuación, y su objetivo es “introducirlas en los campos de la cultura, la política, los sindicatos y el activismo; asistirles y contribuir a la superación de sus estudios; así como fomentar su activismo, iniciativa y capacidades comunicativas en su labor asociativa”¹⁰⁵. El colectivo más importante que compone esta sección es el de los estudiantes, con una rama dedicada a los alumnos de instituto y otra para los estudiantes universitarios. Este segundo grupo

¹⁰¹ Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). “جماعة العدل والإحسان. الهوية-الغايات-المواقف-الوسائل (6)” [en línea], *Aljamaa*, 03/02/2009. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25085.shtml>>. [consultado el 12/03/2018]

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*

logró aumentar su presencia en un gran número de universidades del país a lo largo de los años 90, haciéndose con el control de la UNEM (Unión Nacional de Estudiantes Marroquíes)¹⁰⁶, el antiguo sindicato de estudiantes, previamente controlado por los movimientos de izquierda. Ambas corrientes han protagonizado, históricamente, una lucha por la ocupación de los espacios públicos universitarios, negándose a reconocerse mutuamente, así como la legitimidad que cada uno detenta en el sindicato estudiantil. Esta tensión ha conducido a numerosos enfrentamientos entre los estudiantes, especialmente intensos en la década de los 90.

Por su parte, la sección femenina se dedica a:

“los asuntos de mujeres, de la familia y de los niños, y sus objetivos se dirigen hacia la sensibilización, formación y orientación de la mujer, con el fin de que llegue a ser un activo para la sociedad y luche contra la ignorancia, la pobreza y la violencia que dificultan el desarrollo de las mujeres y que contribuyen a su analfabetismo. También se orienta hacia aquellos problemas sociales de especial relevancia para este sector de la población y hacia su participación en los trabajos sociales, humanitarios y benéficos. Por último, la sección femenina persigue su colaboración con otras asociaciones y organizaciones y se preocupa por la educación infantil, su formación y su activismo.”¹⁰⁷

El desarrollo de la sección femenina refleja un proceso gradual de presión por parte de los sectores de mujeres pertenecientes a la asociación desde mediados de la década de los 80, en el que desempeñó un papel fundamental Nadia Yassine, hija del *sehij* Yassine (Salime, 2011: 142). Ésta se apoyó en sus lazos familiares para enfrentarse a los estereotipos masculinos y promover los avances en el estatus de la mujer dentro de la asociación, en lo que denominó una lucha contra las “mentalidades masculinas” (Yafout, 2012: 12). De este modo, se observa un progresivo desarrollo en la posición de las mujeres, desde su actuación conjunta con los hombres, bajo su supervisión y especializadas en el ámbito de la *dawa* y la educación en los 80, al desarrollo de una rama diferenciada de acción para las mujeres (con una estructura paralela a la masculina, en los ámbitos de la educación y la *dawa*) y, finalmente, a la creación de la sección femenina, bajo el paraguas del Círculo Político, en 1998 (Yafout, 2012: 12-13). Según han destacado distintos autores, este proceso de autonomía y aumento de competencias fue recibido con gran recelo por una mayoría de los miembros masculino (Salime, 2011: 142; Yafout,

¹⁰⁶ Entrevista n° 45, M. Darif, especialista en movimientos islamistas en Marruecos, 30/06/2017.

¹⁰⁷ *Ibid.*

2012: 12) y del Consejo de Orientación, que temía, además, que Yassine pudiese aumentar su control de la asociación a través de sus lazos familiares (Belal, 2011: 185)¹⁰⁸. Este proceso de especialización y adquisición de autonomía de las mujeres de al-Adl wa-l-Ihsane recibió un fuerte impulso tras la publicación de la obra “تنوير المؤمنات” (“La iluminación de las creyentes”) por parte del *sheij* Yassine en 1995. Este ensayo, dividido en dos tomos, tenía por objetivo legitimar la participación activa de las mujeres y delimitar su papel en la comunidad (Macías Amoretti, 2008: 153).

Aunque Nadia Yassine ha desempeñado, tradicionalmente, un importante papel en la sección femenina de la asociación y como portavoz informal de la asociación, especialmente de cara a los países occidentales, su relevancia en la estructura del movimiento disminuyó considerablemente tras ser encausada por difamación contra la monarquía en el año 2005, para, finalmente, alejarse de los puestos de responsabilidad tras la muerte de su padre en el año 2012.

Por otro lado, en lo que respecta a la presencia de mujeres en los órganos de toma de decisiones de al-Adl wa-l-Ihsane, Yafout destaca la presencia de tres mujeres en la Secretaría General del Círculo Político del movimiento (posteriormente, el Círculo Político ha sido renovado en el año 2016, manteniendo el mismo número de mujeres en su seno¹⁰⁹), así como su presencia en el Consejo de la *shura*, cuyo porcentaje asciende al 15 % de los miembros (Yafout, 2012: 13). A pesar de ello, hasta la fecha de redacción de esta tesis, las mujeres permanecen ausentes del Círculo de Orientación, el máximo órgano de toma de decisiones de la asociación¹¹⁰.

¹⁰⁸ Este conflicto hace referencia al enfrentamiento entre Yassine y Mohammed Bachiri por el liderazgo de Al-Adl wa-l-Ihsane. Mohammed Bachiri, antiguo número dos de la asociación, formaba parte del Consejo de orientación desde los inicios de la asociación y desempeñaba una importante labor como pensador y comunicador político. Su rechazo de los rasgos sufíes de la *yamaa* y del papel que Yassine pretendía desempeñar, enmarcado en esta concepción espiritual, como Guía espiritual condujeron al enfrentamiento entre ambas figuras y, finalmente, a la expulsión de Bachiri en 1998, tras haber sido sometida la cuestión al dictamen de la asamblea general (Zeghal, 2005: 174).

¹⁰⁹ Hachlaf, Mohammed Hamza (2016). “Al Adl wal Ihssane renouveau son cercle politique” [en línea], *Telquel*, 30/11/2016. Disponible en: <http://telquel.ma/2016/11/30/al-adl-wal-ihssane-renouvelle-cercle-politique_1525602>

¹¹⁰ Es posible consultar la composición del Consejo de Orientación en el siguiente enlace: <https://www.aljamaa.net/ar/2018/01/15/الاستاذان-رشدي-ويويري-وعبد-الصمد-الرض> [consultado el 12/03/2018]

El apartado 8.2.1 (capítulo 8) profundiza en el pensamiento en torno a la mujer de al-Adl wa-l-Ihsane.

Por último, la sección sindical se constituye como un apoyo los trabajadores miembros de la asociación y actúa en colaboración con los sindicatos marroquíes oficiales. No constituye un sindicato propio, sino que coordina y otorga apoyo logístico y orientación a los trabajadores, que actúan en el marco de los sindicatos marroquíes existentes¹¹¹. Constituye, por ello, un medio para el establecimiento de relaciones con otros actores y de participación en las instituciones. Su objetivo es la activación de la población, su capacitación en el ámbito social y laboral y la transmisión de sus demandas. Esta sección incluye sectores profesionales como el de los agricultores, la educación, los ingenieros, la salud, los trabajadores o los funcionarios, entre otros¹¹². Aunque inicialmente tuvo un nivel de actividad menor, éste ha ido en aumento tras las protestas de 2011. El apartado 11.3.1 (capítulo 11) profundiza en el funcionamiento de la sección sindical y su actividad en el periodo posterior a las revueltas de 2011 (2012-2018).

5.3.4 La financiación de al-Adl wa-l-Ihsane

Al-Adl wa-l-Ihsane es independiente económicamente, única forma de garantizar su supervivencia y la tolerancia de las autoridades. Su financiación se basa, fundamentalmente, en las donaciones de sus miembros¹¹³. Estas donaciones incluyen una contribución obligatoria que todos los miembros deben pagar y que varía en función del poder adquisitivo de cada miembro¹¹⁴, donaciones voluntarias y la limosna o زكاة, que constituye uno de los cinco pilares del islam y que debe estar dirigida a la organización (Tozy, 2000: 171). Además de este medio de financiación, la asociación también recibe ingresos de actividades comerciales, a través de la comercialización de sus productos, es decir, de la venta de sus libros, folletos, audios, etc.¹¹⁵ Por otro lado, Tozy destaca, también, su participación en las ganancias de otros comercios: vestidos islámicos,

¹¹¹ Entrevista n° 3, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 03/02/2017.

¹¹² Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). “جماعة العدل والإحسان. الهوية-الغايات-المواقف-الوسائل (6)” [en línea], *Aljamaa*, 03/02/2009. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25085.shtml>>. [consultado el 12/03/2018]

¹¹³ Entrevista n° 42, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 09/05/2017.

¹¹⁴ Entrevista n° 14, I. Titaf, miembro de AWI, 30/01/2017.

¹¹⁵ Entrevista n° 42, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 09/05/2017.

perfumes, productos de contrabando procedentes de Ceuta y Melilla... En su investigación, desarrollada a lo largo de la década de los 90, este autor señalaba que su presencia era especialmente notable en los mercados del norte de Marruecos, en Nador y Ksar al-Kabir (Tozy, 2000: 171).

5.4. Modos de actuación de al-Adl wa-l-Ihsane

Este apartado expone las principales estrategias de las que se sirve al-Adl wa-l-Ihsane para intervenir en el escenario político. Estas estrategias se conforman en base a los distintos recursos de poder a los que la asociación tiene acceso, con el fin de competir con el resto de actores y establecer una confrontación directa (de carácter lineal) con el monarca (Izquierdo Brichs y Kemou, 2009: 36). Desde esta perspectiva, el fin último de la asociación es una transformación radical del sistema que conduzca a un Estado islámico, con lo que mantiene un marcado carácter político (Cavatorta, 2007: 14). Sin constituirse políticamente y participar del orden institucional, pero, a su vez, sin actuar en la clandestinidad y hacer uso de la violencia, al-Adl wa-l-Ihsane se sitúa como una “tercera vía” que obtendría este cambio, de forma gradual, mediante la reislamización de la sociedad (Cavatorta, 2007: 7), a través de la aplicación práctica del pensamiento de Yassine y de la proyección de su “religiosidad” sobre sus acciones políticas (Belal, 2013: 8). De este modo, se posiciona como un actor vanguardista, estableciendo una relación de poder lineal con el Majzén y promoviendo una estrategia de transformación del sistema “desde abajo”.

5.4.1 Ideología y discurso

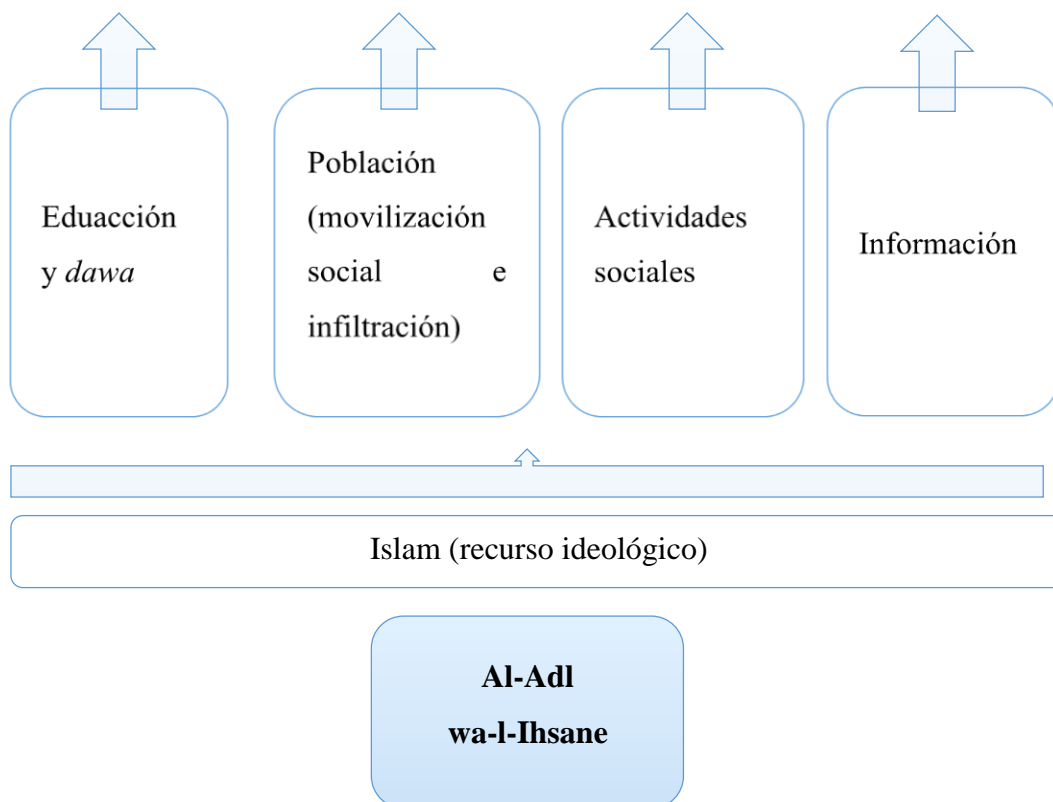
El discurso es, para al-Adl wa-l-Ihsane, un instrumento fundamental para contrarrestar la hegemonía política y religiosa del Majzén y desarrollar una narrativa alternativa que le permita cuestionar el régimen político vigente (Mateo Dieste, 2009: 139). Su función como encuadre de la acción de la asociación permite movilizar a la población contra el Majzén para construir un nuevo orden social, mediante el desarrollo de un “discurso de contestación de base religiosa” (Macías Amoretti, 2005: 181). Para ello, desarrolla un discurso de referencia política y social, reforzado a través de sus referencias religiosas y ético-morales, y que emplea como un instrumento de socialización de la población, de transmisión de los principios, normas y valores que les permitan construir un sentimiento

de comunidad islámica entre la población (Ben Elmostafa, 2007: 175; Macías Amoretti, 2013: 320). De este modo se construye un nuevo imaginario de referencia islámica a través del cual combatir la legitimidad del Majzén (Macías Amoretti, 2013: 319).

Un pilar fundamental de este discurso es su falta de reconocimiento de la autoridad religiosa del rey y de su estatus de “Comendador de los creyentes”, trascendiendo, así, la crítica política y situándose en el mismo plano místico y religioso del que emana la legitimidad del monarca. Con este objetivo, la asociación combina una insistente campaña de desacreditación del rey, desde un punto de vista ético y espiritual (Macías Amoretti, 2013: 320), al tiempo que lleva a cabo una reinvención de la tradición, a través del *ijtihad* y de la reimaginación de la tradición profética (Elahmadi, 2006c: 182). De este modo, el discurso cumple, en el plano ideológico, una doble función: de deslegitimación de la élite primaria, cuestionando la autoridad política y religiosa sobre la que se asienta el régimen marroquí; y de autolegitimación, mediante la generación de una imagen propia, de carácter profético y sustentada en elementos místicos y ético-morales.

Al mismo tiempo, el discurso actúa como un elemento de diferenciación entre movimientos islamistas, en su competición por hacerse con la representación del islam en el país.

Figura 3: Utilización de los recursos estratégicos por parte de al-Adl wa-l-Ihsane



Fuente: elaboración propia

5.4.2 Educación y dawa, la creación de un sentimiento de comunidad

De acuerdo con al-Adl wa-l-Ihsane, “la educación se encuentra a la vanguardia de [este proceso de] construcción”¹¹⁶. Esta educación, de carácter religioso, constituye el pilar principal del *Al-minhaj al-nabawi*, ya que es el instrumento a través del cual se producirá la reislamización de la sociedad y se conducirá a la transformación de la sociedad. Contiene, por lo tanto, una fuerte orientación política también. Esta educación engloba un gran número de ámbitos, entre ellos, la educación en el seno familiar, el comportamiento y la disciplina, el conocimiento de las ciencias religiosas, la educación de la juventud y de la mujer, la orientación y la meditación (Macías Amoretti, 2008: 121; Zemni, 2013: 8), y se produce a través de las reuniones semanales de cada أسرة o familia,

¹¹⁶ Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). “جماعة العدل والإحسان. الهوية-الغايات-المواقف-الوسائل (2)” [en línea], *Aljamaa*, 03/02/2009. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25081.shtml>>. [consultado el 12/03/2018]

en la que se profundizan en el conocimiento místico e islámico, aspectos históricos y sociopolíticos y contextos culturales tanto nacionales como internacionales (Tozy, 2000: 170).

La educación está íntimamente ligada con la *dawa* (الدعوة o invitación al islam), en la que es posible reconocer dos dimensiones, una individual, que hace referencia a la dimensión religiosa, a la responsabilidad humana en su camino hacia Dios y al perfeccionamiento espiritual (الإحسان); y una social, de carácter político, que conduce hacia la justicia (العدل) social, a través de la transformación de la sociedad (mediante la implantación de la *shura* o consulta [شورى] y la consecución de un equilibrio entre clases e instituciones)¹¹⁷. La *dawa* forma parte de un proceso de reislamización desde abajo, que permite formar a los miembros de la asociación y conseguir nuevos adeptos y simpatizantes, apoyándose en los lazos familiares y de amistad y en la acción social (Ben Elmostafa, 2007: 171).

Este recurso educativo enfatiza los elementos místicos y espirituales del islam, contribuyendo a la vinculación entre los miembros de la asociación y a la construcción de una comunidad emocional (Belal, 2006: 167). Esto favorece el desarrollo de un imaginario colectivo alternativo de carácter contestatario, el cual se funda sobre los siguientes objetivos (Elahmadi, 2006c: 34):

1. La resacralización del islam con las instituciones sociales.
2. La lucha contra las ideologías laicas y la religión monárquica.
3. La realización de la justicia social.
4. La aplicación de la *sharia* en todos los ámbitos de la vida.
5. La educación de un nuevo tipo de “creyente activo” y del conjunto de la sociedad a través de la *jihad*.

Este imaginario colectivo permite establecer lo que Burgat denomina “solidaridades imaginarias”, que fomentan el reconocimiento de percepciones y valores comunes entre los miembros del movimiento (Burgat, 2005: 904), mediante un proceso de encuadre (*framing*) que aúna elementos reales y subjetivos y que es reforzado por la movilización de recursos comunicativos, educativos e ideológicos.

De este modo, el islam actúa como un elemento identitario que aúna a los miembros de la asociación y fortalece sus vínculos emocionales y de militancia (Munson, 1993: 174)

¹¹⁷ Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). “جماعة العدل والإحسان. الهوية-الغايات-المواقف-الوسائل (4)” [en línea], *Aljamaa*, 03/02/2009. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25083.shtml>>. [consultado el 12/03/2018]

y otorga sentido al proyecto político de la asociación, legitimando el desarrollo de sus acciones y posturas adoptadas.

5.4.3 La movilización popular

La movilización popular constituye el segundo pilar de actuación de al-Adl wa-l-Ihsane y es empleado como un recurso de fuerza en la competición por el poder con el Majzén (Macías Amoretti, 2013: 331). A través de esta movilización, la asociación logra, además, reforzar su posición como un actor contestatario con un proyecto político con el que hacer frente al régimen (Ben Elmostafa, 2007: 184). La finalidad de esta movilización política es (Boutarbouch, 2011: 57):

“influir en la sociedad a partir del cambio en la actitud de sus miembros y la formación de una opinión pública y presionar al poder.”

Entre las principales formas de movilización social de este movimiento se encuentran las manifestaciones (generalmente mediante el apoyo a manifestaciones convocadas por otros colectivos o actores independientes), las sentadas, los comunicados de prensa, la ciberdisidencia, la agitación social, las huelgas de hambre y la búsqueda de alianzas y colaboraciones con otros actores del sistema (Macías Amoretti, 2013: 335; Vairel, 2015a: 27), a lo que se ha sumado, en los últimos años, el boicot activo a las elecciones y consultas populares¹¹⁸. Estas acciones se han promovido, generalmente, a través de los jóvenes, que representan el sector mayoritario en la asociación y sobre los que la asociación ejerce su influencia a través de las mezquitas y en los campus universitarios (Ben Elmostafa, 2007: 178), así como mediante la movilización esporádica de sus seguidores (Tozy, 2000: 166).

La movilización social es empleada como instrumento de demostración de fuerza (Aourid, 2015: 105), dirigida tanto al poder como a sus dirigentes. Por un lado, permite desafiar al régimen mostrando el apoyo social del que goza la asociación y mantenerse presente ante la sociedad, gracias a su presencia en las calles y en los medios de comunicación. Por otro lado, permite demostrar su influencia y mantener activos a sus

¹¹⁸ Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). “ذ.فتح الله أرسلان للمساء: نريد حكما عادلا راشدا الحاكم فيه يحاسب” [en línea], *Aljamaa*, 26/11/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/11/26/ذ-فتح-الله-أرسلان-للمساء-نريد-حكما-عادلا-راشدا-الحاكم-فيه-يحاسب>>. [consultado el 12/03/2018]

propios seguidores y simpatizantes, con los que corre el riesgo de perder apoyos debido a su falta de participación activa en la vida política (Tomé Alonso, 2009: 204).

Como señala Ben Elmostafa, esta movilización política es posible gracias a la activación de tres elementos constitutivos: la activación de los compromisos e identificaciones de sus miembros, la formación social y la definición de los fines colectivos (Ben Elmostafa, 2007: 263).

En esta estrategia de movilización social desempeña un papel fundamental la decisión de al-Adl wa-l-Ihsane de mantener un carácter de outsider en el sistema político, lo que le permite presentarse como una fuerza independiente de carácter contestatario y ejercer una fuerte crítica contra el régimen, con respecto al que se posiciona como una alternativa de valores opuestos. Esta crítica persigue atacar los cimientos sobre los que se fundamenta la legitimidad del régimen marroquí (Cavatorta, 2007: 6).

Pese a que al-Adl wa-l-Ihsane haya negociado en múltiples ocasiones con el Majzén la posibilidad de su legalización, la asociación nunca ha modificado su postura de no constituirse como partido político. Como declaraba Fathallah Aarsalane, secretario general del Círculo político, ésta es una decisión contextual, basada en su negativa a participar en un régimen que consideran carente de garantías democráticas y constrictor de su libertad de actuación:

“En primer lugar, vivimos a la sombra de un poder que no considera que la fundación de un partido esté solamente ligada a la voluntad y a la agrupación de sus fundadores en torno a una idea concreta, sino que la entiende también como un regalo otorgado por el Majzén a los que él elija, tras haber impuesto sus reglas del juego, conforme a unas leyes no constitucionales, ilegales y no-democráticas.”¹¹⁹

Partiendo de este razonamiento, consideran que es más beneficioso para ellos abstenerse del sistema que formar parte del mismo. Cavatorta justifica esta decisión en el desencanto general por parte de la población con el ámbito político o en el descenso en popularidad que han experimentado los partidos políticos de izquierdas y las ONGs a medida que estrechaban sus lazos con el Majzén (como reflejó, por ejemplo, la pérdida de apoyos de la USFP tras sus años de gobierno entre 1998 y 2002) (Cavatorta, 2007: 16).

De este modo, como señala Tomé Alonso, su no participación en el sistema institucional les ha permitido esquivar los intentos de cooptación por parte del régimen, sin tener que

¹¹⁹ Al-Adl wa-l-Ihsane (2014). “M. Aarsalane: La constitution a perpénisé la centralisation des pouvoirs majeurs par le Roi” [en línea], *Aljamaa*, 02/01/2014. Disponible en: <http://www.aljamaa.net/fr/document/5361.shtml> [consultado el 01/02/2017]

realizar concesiones al Majzén y evitando el desgaste político propio de la participación (Tomé Alonso, 2009: 203). Desde la perspectiva contraria, la no participación plantea la dificultad de cómo mantener el interés político de los miembros y su disposición a la acción ante la adopción de una estrategia largoplacista (Tomé Alonso, 2009: 204). La movilización política tiene por objetivo evitar esta segunda posibilidad.

Una estrategia de infiltración en el sistema

En combinación con la movilización popular, que promueve un modelo de acción *desde abajo* que transforme el modelo político del país, al-Adl wa-l-Ihsane impulsa un modelo de islamización *desde arriba* mediante la integración de sus miembros en puestos clave de control del Estado (Ben Elmostafa, 2007: 170). Desde esta perspectiva, el objetivo de este movimiento no es acabar con las instituciones del Estado, sino controlarlas y reorientarlas conforme a los principios del islam (Brooke, 2014: 13). Yassine enuncia esta estrategia en su obra *Al-minhaj al-nabawi*, en la que afirma (Yassine, *Al-minhaj al-nabawi*, en Ben Elmostafa, 2007: 179):

“Los soldados de Dios deben infiltrarse en el seno de la población con el fin de despertarlo y educarlo. Toda acción que tenga por objetivo invocar a alguien a Dios, debatir con él y acercarle a Dios es una acción bendecida.”

Con este propósito, Yassine recomienda un esfuerzo de discreción a sus miembros, que deben evitar que su ideología se refleje sobre su apariencia o vestimenta (Belal, 2011: 202); una directriz que recuerda a la noción de *taqiyya*¹²⁰. Por otro lado, esta decisión se ha reflejado, también, sobre su discurso, en el que abundan las referencias a la democracia y los derechos humanos, diluyendo el peso de las referencias islámicas.

5.4.4 Desarrollo de actividades de carácter social y cultural

El esfuerzo de transformación de las instituciones desde dentro se complementa con una estrategia de creación de “aparatos paralelos” al Estado (Madhi, 2013: 264), a través de la cobertura de las necesidades básicas, desatendidas, de la población (educación, sanidad, religión...), con el objetivo de generar una alternativa al orden político existente,

¹²⁰ Concepto propio del chiismo que alude al ocultamiento preventivo de las creencias religiosas en caso de peligro (Esposito, 2018).

persiguiendo el desarrollo de lo que se llamado una “ciudad paralela” (Camau, 2002 en Álvarez-Ossorio, 2013: 37). Desde esta perspectiva, Yassine ha impulsado la actuación de al-Adl wa-l-Ihsane sobre aquellos ámbitos y estratos sociales a los que el Estado no garantiza unos servicios públicos mínimos (Elahmadi, 2006c: 92).

Entre las actividades principales que desarrollan pueden destacarse la asistencia en celebraciones y funerales, la asistencia en cuestiones de materia educativa y sanitaria, en situaciones de litigio y en el cuidado de los hijos, así como en actividades de protección del medioambiente, la organización de guarderías y campamentos de verano, la ayuda a los agricultores o la asistencia a profesores en la búsqueda de alojamiento (Ben Elmostafa, 2007: 175; Burgat, 2008: 98; Macías Amoretti, 2005: 202).

Estas actividades de carácter social atienden a dos objetivos, político y espiritual. Por un lado, impregnando sus acciones de matices ideológicos, contribuyen a modificar el “discurso y los valores culturales” de la población (Wictorowicz y Taji Farouki, 2000 en Brooke, 2014: 13), y, con ello, a aumentar su presencia y apoyo entre la población, en la forma de nuevos militantes y simpatizantes, que “ven en ella un referente social e ideológico cercano” (Macías Amoretti, 2008: 114). Por otro lado, estas labores contribuyen a la consecución del *ihsan* (إحسان, perfeccionamiento espiritual) de los miembros (Ben Elmostafa, 2007: 173). Las labores se justifican en los dictámenes del islam de ayudar al prójimo, en su creencia en la capacidad del islam para proponer soluciones económicas y sociales y para construir un sistema que combine justicia social (عدل) con el desarrollo espiritual de cada individuo (Ben Elmostafa, 2007: 173). De este modo, las prácticas sociales y la caridad se han convertido en uno de sus ejes de acción principales, como medio de promoción ideológico, y con la finalidad de transformar la sociedad y construir una red de apoyos y colaboradores a través de la cual difundir su mensaje (Tomé Alonso, 2009: 201; Cavatorta, 2006: 219).

Estas acciones han contribuido a extender los espacios de competición por el poder al ámbito social, involucrando, por un lado, a otros movimientos islamistas y organizaciones sociales, y atrayendo, a su vez, el interés del Estado (Bayat, 2000: 14), el cual se ha visto obligado a paliar algunas de las carencias sociales que padecía la población como modo de debilitar la creciente influencia de los movimientos islamistas entre la sociedad (Yafout, 2017: 7).

A las acciones de carácter social debe añadirse, también, el desarrollo de actividades espirituales de carácter abierto y dirigidas a la población local, como parte de su labor de reislamización de la sociedad y de enseñanza del pensamiento de la asociación. Un

ejemplo de ellos son las actividades de exégesis coránica dirigidas a las mujeres, con el fin de formarlas espiritualmente y promover una lectura igualitaria de los textos sagrados (Yafout, 2017: 11).

En lo que respecta al desarrollo de las mismas, su ejecución suele estar limitada a los barrios en los que actúa cada familia (أسرة). Los miembros de la asociación ofrecen sus servicios a la comunidad del barrio a la que han sido asignado, con el objetivo de establecer lazos de confianza o amistad con los vecinos, que ven, a cambio, cómo se cubren algunas de sus necesidades más básicas (Belal, 2011: 168). Estas acciones tienen un carácter duradero, continuado y focalizado, restringido a su área de actuación, lo que evita que puedan extenderse a otros vecindarios en los que estén asignados otros órganos de la asociación (Belal, 2011: 168).

5.4.5 Recurso informativo: el desarrollo de los medios de comunicación

Al desarrollo de estas acciones ha contribuido su uso de los medios de comunicación, que les ha permitido ampliar su radio de acción y mantener un perfil público que contrasta con su estatus de clandestinidad. Su acceso a este recurso informativo, sin embargo, está dificultado por el control de los medios de comunicación nacionales por parte de las élites primarias del país (Feliu y Parejo, 2009: 117).

Su capacidad de comunicación ha desempeñado un papel fundamental en la difusión de sus ideas, desde la primera carta dirigida a Hassan II que dio a conocer a Yassine como “ulema” contestatario. Inicialmente, este recurso informativo se desarrolló mediante la difusión de casetes, vídeos, folletos y de las revistas oficiales impulsadas por la asociación (*Alyamaa, Sobh, al-Jatib, al-Adl wa-l-Ihsane, Risalat al-fatwa...*) (Elahmadi, 2006c: 191). Sin embargo, las dificultades de distribución y el riesgo de censura a los que se enfrentaban han conducido a la supresión de estos formatos¹²¹. Con el paso del tiempo, los medios tradicionales han sido suplantados por su expresión en la red, impulsado por los avances tecnológicos y el surgimiento de internet como un espacio de expresión neutro y difícilmente controlable por el Majzén (Macías Amoretti, 2011: 56). A pesar de ello, las páginas web lanzadas por al-Adl wa-l-Ihsane continúan siendo objeto de ataques y censura esporádicas por parte del régimen¹²².

¹²¹ Entrevista n° 43, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 12/05/2017.

¹²² *Ibid.*

Al-Adl wa-l-Ihsane mantiene, en el momento de redacción esta tesis, dos páginas web activas: “www.aljamaa.net” y “www.yassine.net”. La primera de ellas constituye la página oficial de la asociación, cubre las actividades desarrolladas por la misma, permite la emisión de comunicados y la publicación de documentos relativos a su actuación y organización, así como la expresión de sus ideas y opiniones en relación a una amplia gama de cuestiones políticas, económicas, sociales y espirituales. Por su parte, “www.yassine.net” está dedicada exclusivamente a la vida, obras y pensamiento del jeque Yassine. El objetivo de ambas páginas es “enmarcar y legitimar las reivindicaciones y las posiciones políticas y sociales del movimiento” desde una perspectiva epistemológica islámica (Macías Amoretti, 2011: 66).

De este modo, ambas webs permiten proyectar el discurso de la sociedad y conceden amplitud a sus acciones, sacralizando su contenido, político y religioso, y revistiéndole de legitimidad religiosa (Macías Amoretti, 2011: 64). Del mismo modo, se produce un proceso de promoción y sacralización de la figura de Yassine, dirigido a situar su pensamiento a la altura de otros pensadores como Qutb, Khomeini, o Maududi (Elahmadi, 2006c: 191).

Al mismo tiempo, estos medios de expresión permiten a Al-Adl wa-l-Ihsane mantener una postura de proximidad y relativa transparencia con la población marroquí. Esta postura tiene por objetivo “levantar el cerco y las restricciones a [nuestro] movimiento, miembros, ideas y actividades”¹²³. Como parte de este mayor acercamiento a la población, destaca, también, la presencia de la asociación en las distintas plataformas de redes sociales comúnmente empleadas por la población, principalmente, Facebook y Twitter. Estas plataformas les permiten conceder una mayor importancia a las distintas secciones que componen la asociación (en Facebook, por ejemplo, mantienen páginas diferenciadas para su sección estudiantil, su sección femenina o de representación de los miembros arrestados), así como a sus distintos líderes y portavoces (entre ellos, Mohammed Abbadi, Fathallah Aarsalane, o el *sheij* Yassine, sobre el que se mantiene una página activa). Estas plataformas aumentan la capacidad y rapidez de difusión de la información (Igamane, 2013: 368) y ofrecen un mayor dinamismo en las relaciones entre sus usuarios.

¹²³ Al-Adl wa-l-Ihsane (2010). “جماعة العدل والإحسان. الهوية-الغايات-المواقف-الوسائل (1)” [en línea], *Aljamaa*, 29/01/2010. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25080.shtml>>. [consultado el 12/03/2018]

A pesar de ello, y de los esfuerzos realizados en los últimos años por acercarse de una manera más eficiente a la población (Benchemsi, 2014: 223), su funcionamiento y su proceso de toma de decisiones continúan siendo un asunto interno y privado, apenas discutido públicamente.

5.4.6 La dimensión internacional de al-Adl wa-l-Ihsane

Por último, y pese a que el objeto de esta investigación se circunscriba al ámbito nacional y a la competición por el poder en la que participa al-Adl wa-l-Ihsane en Marruecos, es necesario señalar, también, la expansión que esta asociación ha conocido en el ámbito internacional. Impulsada por la corriente de emigración marroquí que se trasladó a Europa y América del Norte en las décadas de los 70 y 80 (y en España especialmente a partir de los 90) (Baylocq y Hlaoua, 2012: 9; Zeghal, 2005: 182), antiguos miembros de al-Adl wa-l-Ihsane expatriados crearon, a partir de los años 90, asociaciones socio-culturales inspiradas en el pensamiento del *sheij* Yassine en sus países de destino (Boubekeur y Amghar, 2006: 17).

Estas asociaciones, como por ejemplo las ramas de “Participación y espiritualidad musulmanas” (*Participation et spiritualité musulmanes*) en Francia y Bélgica o la asociación “Organización Nacional para el Diálogo y la Participación” (ONDA)¹²⁴ en España, constituyen colectivos de musulmanes marroquíes que recogen la corriente religiosa enunciada por Yassine, adoptando, igualmente, una estructura organizativa similar a la de al-Adl w-al-Ihsane, aunque adaptada al entorno en el que se encuentran (Arigita, 2010: 126). A pesar de ello, niegan tener una vinculación institucional u organizacional con al-Adl wa-l-Ihsane (Arigita, 2010: 126). Desde esta perspectiva, estas asociaciones occidentales hallan su vínculo con el movimiento marroquí en la dimensión espiritual, sin recoger sus expectativas y objetivos políticos, los cuales se orientan hacia las preocupaciones expresadas por las comunidades musulmanes en Occidente¹²⁵. En este sentido, el perfil de sus miembros consiste en jóvenes con estudios universitarios procedentes del medio urbano (Arigita, 2010: 116), muchos de los cuales han nacido ya fuera de Marruecos y sus preocupaciones son diferentes a las de los miembros marroquíes. Estas ambiciones reflejan, además, un esfuerzo por ocupar el espacio

¹²⁴ Para un estudio ampliado de las características de esta asociación en España véase Arigita (2010).

¹²⁵ Entrevista nº 1, Y.K., antiguo miembro de AWI, 29/11/2015.

religioso islámico en sus países, en el que compiten, también, el Estado marroquí y otras asociaciones musulmanas (Planet y Hernando de Larramendi, 2013: 119).

Como explica un miembro de al-Adl wa-l-Ihsane:

“Il n’y a pas de relation avec ces associations, ce sont des associations européennes indépendantes. Ils sont en Espagne, ONDA, en France, PPM, dans des autres pays, autres associations... mais, ce sont des associations indépendantes de mouvement. Ils ne sont pas une filière attachée directement ou institutionnellement au mouvement. Non, ce n’est pas ça. Ce qu’il y a est que certains de ces gens étaient auparavant des membres d’AWI avant d’aller à l’Europe, ou Canada ou aux États Unis. Avant ils étaient des membres, mais après ils se sont installés dans des autres pays, certain d’eux ont même des nationalités européennes, leurs enfants sont nées là-bas... Donc, il n’y a aucune relation organisationnelle ou institutionnelle avec le mouvement. Ce qu’il y reste actuellement c’est qu’ils s’inspirent sur notre courant de pensée. La pensée d’AWI est à la disposition de tout le monde. Nos livres sont sur l’internet, tout le monde peut en profiter. Mais, puisque ce gens-là s’est déjà inspiré de ces livres, de ces idées, ils continuent à s’inspirer et à se profiter, selon le contexte. Par exemple, lorsqu’on parle du côté spirituel, tout le monde, n’importe qui, dans le monde entier, peut en profiter, mais lorsqu’on parle de côté politique, non. Ce donne en parlant de mouvement politique c’est purement marocain. Ça ne doit pas être appliqué dans un pays occidental ou en pays arabe, ou en pays africain, ou autre. Non, c’est le contexte marocain.”¹²⁶

Pese a ello, las visitas y conferencias entre los miembros de estas asociaciones y los de al-Adl wa-l-Ihsane son comunes. Destaca en este sentido el importante papel internacional desempeñado por Nadia Yassine, quien ha ejercido de portavoz del movimiento hacia Occidente y que ha realizado numerosas intervenciones y conferencias en Europa y América del norte desde que en 2003 se la devolviese su pasaporte. Estas acciones suelen circunscribirse al ámbito académico¹²⁷ y reflejan la línea política de al-Adl wa-l-Ihsane, aprovechando la oportunidad para denunciar la situación política existente en Marruecos y las restricciones a las que se somete a este movimiento islamista marroquí (Boubekeur y Amghar, 2006: 15). Del mismo modo, las asociaciones occidentales han expresado, en ocasiones puntuales, sus preocupaciones e intereses con respecto a Marruecos y la situación de al-Adl wa-l-Ihsane en el país. Es el caso de las denuncias contra la situación política de Marruecos y la persecución de al-Adl wa-l-Ihsane realizadas por el PSM en Francia en el año 2005 (Boubekeur y Amghar, 2006: 15) o de la solicitud de legalización de esta asociación realizada por la Junta

¹²⁶ Entrevista n° 42, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 09/05/2017.

¹²⁷ *Ibid.*

Islámica de España, un colectivo de musulmanes, también, bajo la influencia de a al-Adl wa-l-Ihsane, en el año 2006 (Planet y Hernando de Larramendi, 2013: 119).

Pese a no estar vinculadas orgánicamente, la presencia de estas asociaciones en Occidente permite a al-Adl wa-l-Ihsane ejercer lo que Boubekur y Amghar han denominado una “oposición transnacional” destinada a ampliar el foco mediático del movimiento y a trasladar sus intereses y situación política al ámbito internacional (Boubekur y Amghar 2006: 15). Por otro lado, en un mundo globalizado en el que la religión adquiere un carácter “transnacional” cada vez mayor, la expansión del pensamiento del *sheij* Yassine permite desafiar la autoridad del Estado marroquí en el ámbito del control de las creencias espirituales de la diáspora marroquí, entendido como un nuevo espacio de competición por el poder en el que la dimensión religiosa no constituye sólo un medio de expresión espiritual, sino también un instrumento de legitimidad política y de creación de vínculos emocionales entre las distintas comunidades de musulmanes (Arigita, 2010: 120).

Además de estas asociaciones, al-Adl wa-l-Ihsane creó en Estambul, Turquía, la “Escuela Imam Abdessalam Yassine”, una escuela de pensamiento oficialmente vinculada a la asociación y cuya finalidad era el estudio y difusión del pensamiento de Yassine, con el fin de contribuir a la promoción de la dimensión espiritual del movimiento¹²⁸. Las presiones ejercidas por el Estado marroquí, sin embargo, condujeron al cierre de la institución en el año 2017.

Además del aumento de la inmigración en las últimas décadas, la proyección internacional de al-Adl wa-l-Ihsane también se ha beneficiado de los avances tecnológicos producidos, que, a través de internet, permiten una mayor difusión de las obras de Yassine, el establecimiento de contactos y comunicaciones de carácter internacional o la construcción de una relación de mayor cercanía entre el *sheij* y sus discípulos (por ejemplo, a través de la grabación de las intervenciones que Yassine solía realizar cada domingo o mediante la posibilidad de transmitirle dudas y comentarios vía correo electrónico) (Zeghal, 2005: 184).

¹²⁸ *Ibid.*

Capítulo 6. El ascenso al trono de Mohamed VI: de la *baya* a las elecciones legislativas de 2002

La llegada al trono de Mohamed VI en 1999 profundizó, inicialmente, en el proceso de liberalización impulsado por Hassan II a partir de los años 90 (López García, 2003: 55). Los últimos años de la década reflejaron, asimismo, un cambio favorable en el escenario islamista (Zeghal, 2005: 242), a través de la participación electoral del primer partido islamista, integrado en el partido preexistente Movimiento Popular Democrático y Constitucional (MPCD) (que, posteriormente, cambiaría su nombre al Partido de la Justicia y el Desarrollo) y la liberación de Yassine, tras quince años de arresto domiciliario, en enero del año 2000.

Este capítulo analiza los primeros años de Mohamed VI como rey, desde su llegada al trono hasta las elecciones de 2002, cuyo desarrollo y el nombramiento final de Driss Jettou como Primer Ministro reflejó una continuidad con el *modus operandi* de Hassan II (López García, 2004). Con este fin, el capítulo se divide en tres apartados: el primero de ellos (6.1) resume la última década de Hassan II, el proceso de apertura política iniciado y el allanamiento de la sucesión mediante la integración de la oposición tradicional en el gobierno, con el denominado “gobierno de alternancia”. El segundo apartado (6.2) profundiza en los primeros tres años de Mohamed VI, para lo cual se divide en los siguientes subapartados: la sucesión y la celebración de la ceremonia de la *baya* (6.2.1), las primeras iniciativas de Mohamed VI en el ámbito político (6.2.2), la apertura del campo religioso (6.2.3) y, finalmente, la celebración de elecciones legislativas en el año 2002 (6.2.4).

El último apartado (6.3), por su parte, analiza la acción de al-Adl wa-l-Ihsane durante este periodo y el modo en el que el cambio de contexto político afectó a la asociación. De este modo, el apartado recoge la publicación de una nueva carta al rey por parte del sheij Yassine (bajo el título de “Memorandum à qui de droit”) (6.3.1), el fin del arresto domiciliario de Yassine, las repercusiones que ésta tuvo sobre su acción (6.3.2) y, finalmente, la oposición de este movimiento a las elecciones del año 2002 (6.3.3).

6.1. Los últimos años de reinado de Hassan II: el inicio de una liberalización política

El 23 de julio de 1999 murió Hassan II, poniendo fin a un reinado de 39 años marcados por su fuerte personalidad y un control férreo del Estado, que hace que la historia del Marruecos independiente sea, a menudo, “cuasi-confundida con la figura del monarca” (Desrues, 2001: 172) e interpretada en función de los designios, posturas y acciones del rey.

Frente a este personalismo, contrastaba la escasa presencia pública que su hijo, Mohamed Alaui, había mantenido hasta entonces¹²⁹. De 35 años, las intervenciones del príncipe Mohamed se habían producido, hasta ese momento, en muy escasas ocasiones (López García, 2000a: 203)¹³⁰, de las que parecía poder percibirse un mayor interés que su padre por el desarrollo social y democrático del país (Desrues y Hernando de Larramendi, 2011: 21).

Los riesgos que entrañaba la sucesión del trono (Desrues y Hernando de Larramendi, 2011: 21), habían conducido los esfuerzos de Hassan II, durante su última década de reinado, hacia el inicio de un proceso “controlado” de liberalización política del país, cuyo objetivo era garantizar la estabilidad política y social del mismo, mediante la consecución de una reestructuración de las relaciones de poder con las fuerzas políticas tradicionales de la oposición (López García, 2000: 203). Este proceso de liberalización se había iniciado a comienzos de los 90, con el objetivo de integrar a los partidos políticos de oposición en un espacio regulado por el rey, adaptarse a las transformaciones sociales que había vivido el país en las décadas anteriores y renovar los pactos políticos con las élites primarias sobre los que se asentaba el régimen (Parejo y Feliu, 2009: 127).

Los años 80 habían estado marcados por la crispación social y el deterioro económico, lo que había conducido a diversos estallidos sociales en 1981, 1984 y 1990 (González del Miño, 2005: 25). Durante los años 70, el reinado de Hassan II se había apoyado sobre la

¹²⁹ Sales (2009) ofrece una descripción detallada de la infancia y juventud del monarca en su obra *Mohamed VI el príncipe que no quería reinar*. En ésta, destaca la educación estricta recibida y la mala relación existente entre padre e hijo, así como el desinterés inicial mostrado por el príncipe Mohamed hacia los asuntos de Estado (Sales, 2009: 78). Estos aspectos son tratados, también, en Dalle (2004).

¹³⁰ A modo de ejemplo, como señala López García, una de las pocas muestras de su pensamiento político se encontraba en la elaboración de su tesis (leída en Niza en 1993), *La coopération entre l'Union Européenne et les pays du Maghreb*, en la que abogaba por una mayor cooperación con la Unión Europea y un avance en el proceso de democratización del país (López García, 2000a: 204).

legitimidad adquirida por su “recuperación” del Sáhara Occidental, mediante la Marcha Verde, en 1975, y el mantenimiento de la integridad territorial del país; así como por la reactivación de los comicios electorales, que habían dado un respiro político al monarca tras los golpes de Estado de 1971 y 1972 (Vermeren, 2010: 69). Sin embargo, las presiones internas y externas experimentadas a lo largo de los 80 habían limitado la efectividad de esos pilares de legitimidad (Mohsen-Finan y Zeghal, 2006: 84). Entre los principales factores de su erosión, se encontraban el surgimiento del islamismo como nuevo actor político, la imagen autoritaria de Hassan II percibida en el extranjero, el escaso aperturismo experimentado por Marruecos en comparación al de sus vecinos del norte de África, el descontento popular por los planes de contención económica impuestos por las organizaciones financieras internacionales, el descontento generado por la guerra del Golfo en 1991 y el riesgo de que la celebración de un referéndum de autodeterminación en el Sáhara Occidental pudiese acabar cuestionando la marroquinidad del territorio (aunque programado para el año 1992, éste nunca ha llegado a celebrarse) (Desrues y Hernando de Larramendi, 2011: 31). Este deterioro económico y social devolvió a la agenda pública la reivindicación de democratización del país, que adquirió una especial relevancia como medio para calmar los ánimos de la población y mitigar las presiones provenientes del extranjero (González del Miño, 2005: 21).

El proceso de liberalización política controlada iniciado en la década de los 90 se tradujo en la aprobación de dos reformas constitucionales (en 1992 y 1996) y en la concesión de un mayor margen de maniobra a los principales partidos políticos, hasta entonces relegados del poder. Esta realización de concesiones mínimas se vio beneficiada por la propia estructura de poder existente en Marruecos y la dificultad de que los partidos políticos pudiesen suponer una amenaza a la hegemonía política de la que gozaba Hassan II.

Esta tímida apertura política pretendía acabar, a su vez, con la dicotomía “disenso-integración” (en la que Zeghal, recurriendo a la terminología tradicional, reconoce las nociones de *siba* y Majzén) (Zeghal, 2008: 228), que había conducido a una polarización de los partidos políticos con respecto a su posición y relación con el trono. El acercamiento a la *Kutla*¹³¹ condujo a una primera reforma, moderada, de la Constitución

¹³¹ Término con que se denominaba al bloque de partidos de oposición al régimen autocrático del Majzén y que incluía al Partido del Istiqlal (PI), a la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP), al Partido del Progreso y Socialismo (PPS) y a la Organización de la Acción Democrática Popular (OADP).

en 1992, y a una segunda reforma constitucional, que realizaba mayores concesiones (ante la negativa de estos partidos de integrarse en el sistema político en las condiciones políticas existentes) en 1996. Esta segunda reforma recogía antiguas exigencias, tales como la separación del parlamento en dos cámaras, un mayor papel del parlamento y un gobierno responsable ante el mismo, la implantación de un sistema de elección mediante sufragio universal directo, o la constitucionalización del Consejo económico-social (López García, 2000c: 209). Sobre el terreno, las reformas se tradujeron en un reposicionamiento de las fuerzas políticas institucionales, a través de la creación de un centro político que equilibrase la balanza de fuerzas entre la *Kutla* y el *Wifaq* (partidos realistas), y que englobó al RNI (Reunión Nacional de Independientes) y al MNP (Movimiento Nacional Popular) (López García, 2000a: 215), y la integración de los partidos de oposición de la *Kutla* en el sistema mediante el nombramiento de un gobierno de “alternancia” presidido por Abderrahman Youssoufi, Secretario General de la USFP, partido vencedor en las elecciones legislativas de 1997. A pesar de la novedad que suponía la designación como Primer Ministro de un miembro de la oposición, que gozaba, además, de un gran prestigio popular (López García, 2000b: 88), su elección dio lugar a un gobierno débil, sin apenas margen de maniobra, en el que la cesión del control del Estado por parte de la monarquía era sólo aparente, y en la que ésta conservaba las principales prerrogativas políticas (entre ellas la capacidad de intervenir en el ejercicio del poder ejecutivo, de interferir en la separación de poderes del Estado y de nombrar algunos de los puestos políticos del régimen –como son las carteras ministeriales de soberanía: Interior, Asuntos Exteriores, Justicia–) (López García, 2000a: 214). En la práctica, este gobierno de “alternancia” se tradujo en el debilitamiento y la pérdida del apoyo popular de los partidos políticos de oposición asociados a las tareas gubernamentales (Hernando de Larramendi, 2013: 115) y en el apuntalamiento de la estabilidad y la legitimidad de Hassan II.

Fue, también, importante, en el ámbito electoral, la integración de los islamistas en los comicios electorales, primero bajo la estructura del Movimiento Popular Democrático y Constitucional (MPDC) en 1997, y bajo el nombre definitivo de Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) ya en 1998. Éstos habían visto en el periodo de alternancia una oportunidad para sumarse al campo institucional, al tiempo que ofrecían a Hassan II la posibilidad de incorporar un partido islamista domesticado y pro-monárquico, que sirviese de tapón al acceso de otros partidos islamistas (Mohsen-Finan, 2005: 76) y reforzase las fuentes religiosas sobre las que sustenta la legitimidad del rey (Mohsen-

Finan y Zeghal, 2006: 88). La conclusión fue la limitación del espacio de disenso, a través de la integración de la oposición tradicional y de una de las principales fuerzas islamistas del país, y el reflejo de nuevas formas de cooptación (Zeghal, 2008: 229), en la que las propias estructuras formales e institucionales conducían a la moderación del partido islamista, a través del reconocimiento, por parte de este partido, del papel de Comendador de los creyentes del monarca, de la naturaleza islámica del Estado y del respeto del marco constitucional marroquí (Desrues y Hernando de Larramendi, 2011: 42). Esta decisión tenía por objetivo, a su vez, desactivar el ámbito de la oposición islamista y debilitar a al-Adl wa-l-Ihsane, a través de la división de las fuerzas islamistas y la creación de una oferta islamista legal (Zeghal, 2008: 228).

6.2. El ascenso al trono de Mohamed VI

La entronización de Mohamed VI se produjo el 23 de julio de 1999, el mismo día en que había fallecido Hassan II, evitando así cualquier tipo de incertidumbre en torno a la sucesión. Su llegada al trono y su posición en el sistema no fue cuestionada en ningún momento, ni por parte de los partidos de oposición, que en aquel momento constituían el gobierno de alternancia, ni por los principales actores islamistas (el PJD, en pleno proceso de integración al juego político, mostró desde el primer momento su lealtad al nuevo monarca, e incluso al-Adl wa-l-Ihsane, como veremos a continuación, dirigió una carta al monarca en la que le incitaba a distanciarse de la línea de acción trazada por Hassan II, sin poner en duda su acceso al trono) (Tozy, 1999: 238). A pesar de ello, la tranquilidad que rodeó a la sucesión no escondió los numerosos desafíos a los que se enfrentaba el nuevo monarca; entre los que Desrues y Hernando de Larramendi destacan la duración del periodo de alternancia gubernamental, la normalización institucional de las corrientes islamistas, el refuerzo de la presencia y la actividad de la sociedad civil, y, en materia de política exterior, el mantenimiento de la financiación extranjera de sus políticas públicas y la cuestión crucial del Sáhara occidental (Desrues y Hernando de Larramendi, 2011: 22).

El papel central adoptado por el monarca en el proceso de transición y la débil posición del resto de las élites, hacían del rey el “motor de transición” del país (Desrues, 2001: 183), garantizando su posición de hegemón en el sistema.

6.2.1 La sumisión de las élites al monarca: la celebración de la *baya* (البيعة)

La entronización de Mohamed VI y la declaración de sumisión al rey se produjo a través de la celebración de la *baya* (البيعة) en la misma noche de la muerte del anterior monarca, Hassan II. Redactada por el Ministro de *Habous* y Asuntos Islámicos, Abdelkebir M'Daghri, el ritual reflejaba un carácter continuista con respecto a los resortes simbólicos empleados por Hassan II, reafirmando la autoridad religiosa del monarca y el sometimiento de la población a su persona (Bouasria, 2013: 39). Desde esta perspectiva, la principal función de la *baya* es confirmar las alianzas entre las élites del país y el monarca, garantizando, así, el mantenimiento del equilibrio de fuerzas existente en Marruecos. La *baya* se realizó en cuatro etapas (Zeghal, 2006: 171), correspondientes a cuatro círculos de poder: en primer lugar, juró su lealtad la familia real, seguidos por los miembros del gobierno (de entre los que cabe destacar el juramento, por primera vez, de dos mujeres, ministras del gobierno de Youssoufi), el cuerpo de ulemas y, por último, el ejército. Los participantes representaban los principales pilares sobre los que se apoyan las élites del país;

"l'allégeance se transmet par hérédité du Roi à son Héritier, leurs Altesses les Princes, les Ouléma de la Nation, les grands hommes de l'Etat, les députés de la Nation et ses conseillers, les chefs des partis politiques et les officiers supérieurs de l'Etat-Major Général des Forces Armées Royales soussignés..."¹³²

De este modo, a través de sus representantes, la *baya* renovaba la relación entre el rey y la población, sacralizando la relación rey-súbdito y legitimando la autoridad que el primero ejerce sobre la sociedad marroquí (en tanto que comunidad de creyentes) a través del título de Comendador de los creyentes. A este respecto, la *baya* afirma:

"Comme le Très Haut a rappelé à lui Amir Al Mouminine, fils d'Amir Al Mouminine et Imam des musulmans dans ce pays béni, Sa Majesté le Roi Hassan Ben Mohammed Ben Youssef Ben Al Hassan, que Dieu ait son âme, comme tous les marocains, de Tanger à Lagouira, lui sont liés par des liens légaux de l'allégeance, puisque l'allégeance qui procède de la Chariâa, est un lien sacré entre les croyants et leur Amir qui consolide les rapports entre les musulmans et leur Imam..."¹³³

Como señala Tozy, la ausencia de referencias en el texto a la Constitución muestra su intención de excluir del ritual el derecho positivo y de situarlo en una dimensión superior,

¹³² Texto de la *baya* celebrada el 23 de julio de 1999. Disponible en: http://espacemaroc.free.fr/culture/allegeance_de_sar_mohamed.html. [consultado el 12/03/2018]

¹³³ *Ibid.*

en el que la legitimidad del proceso procede de sus fundamentos religiosos y tradicionales (Tozy, 1999: 234). Se pretende, así, legitimar la sucesión del rey y su doble autoridad, política y religiosa, mediante dos procesos diferenciados, apoyándose, respectivamente, sobre una fuente política (la Constitución, que establecía la sucesión de “la Corona de Marruecos y sus derechos constitucionales” en el artículo 20) y una religiosa (la *baya*). El ritual de la *baya* es renovado anualmente a través del تجديد الولاء (renovación de lealtad), asegurando la continuidad del equilibrio de fuerzas del sistema. Esta renovación de sus alianzas involucra al conjunto de élites de poder y a la nación en todas sus regiones, e incluye a militares, oficiales del gobierno, miembros parlamentarios, gobernadores, *walis* y líderes electos de provincias, así como representantes de la élite industrial, económica y estudiantil (Daadaoui, 2011: 85). Al igual que la *baya*, su propósito es reforzar simbólicamente la posición de autoridad del monarca, su control de los campos político y espiritual del país, y su posición de árbitro y garante del sistema. Esta idea se refleja, por ejemplo, en el discurso del rey Mohamed VI en la Fiesta del trono celebrada en Tánger en el año 2001, donde se afirma que la festividad:

"Elle marque le renouvellement du serment sacré et éternel de la bei'a et la réaffirmation du pacte constitutionnel, lesquels assignent à ton Roi, Ami Al-Mouminine (Commandeur des croyants), protecteur de la communauté des fidèles, défenseur de la foi et de la loi, la mission de garantir ta souveraineté, ton unité et ton intégrité territoriale ainsi que la continuité et la pérennité de ton état."¹³⁴

Este discurso muestra, también, la doble dimensión político-religiosa de la monarquía y el equilibrio entre modernidad y tradición sobre el que se sustenta el régimen:

"Le pays s'est singularisé par le savant dosage qu'il a pu réaliser entre son fidèle attachement à ses traditions ancestrales et sa volonté d'édifier un état moderne, conduit par le Roi, Amir al Mouminine, et doté d'institutions démocratiques opérant dans un cadre organisé et rationalisé qui fixe, pour chaque acteur, le champ de ses droits et les limites de ses devoirs, suivant une démarche de démocratie authentique."¹³⁵

¹³⁴ Discurso de S.M. Mohamed VI por la Fiesta del trono, Tánger, 23/07/2001. Disponible en: <https://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-%C3%A0-loccasion-du-deuxi%C3%A8me-anniversaire-de-lintronisation-de-sa-majest%C3%A9-le-roi>. [consultado el 12/03/2018]

¹³⁵ *Ibid.*

6.2.2 Acciones iniciales de Mohamed VI, ¿una reforma política?

Los primeros discursos y acciones del rey se centraron en continuar el proceso de liberalización iniciado, al tiempo que ofrecían una imagen rupturista con el régimen de Hassan II (Vermeren, 2010: 101). Esta se reflejó, a su vez, en una preocupación por la situación social que atravesaba el país¹³⁶, lo que le valió, desde un primer momento, el apodo de “rey de los pobres”, a través del que trataba de transmitir una imagen adaptada al nuevo siglo (El Ayadi et al., 2005: 33). Esta preocupación por los aspectos sociales del país ya se había reflejado a través de sus acciones como príncipe, así como en su incorporación a la agenda política electoral en los años 90, consecuencia del deterioro de la situación política y social a lo largo de los 80 y del surgimiento de una mayor actividad contestataria en la década siguiente (Catusse, 2011: 66).

El objetivo de su posicionamiento político era hacer del proceso democratizador y modernizador un nuevo pilar de legitimidad, al tiempo que ocultaba en el desarrollo político su escasa capacidad para potenciar el progreso económico del país (Desrues y Hernando de Larramendi, 2011: 36). Desrues señala, a este respecto, que “de acuerdo con la historiografía marroquí, cada nuevo rey debe conquistar su legitimidad popular” (Desrues, 2001: 177). Esta intención quedaba confirmada en el discurso del aniversario de su entronización, el 30 de julio del 2000, en el que proclamaba que:

“Dès le départ, nous avons également lancé le chantier de l’édification d’une société moderne fondée sur l’Etat de droit, la rénovation de celui-ci, la rationalisation et la modernisation des méthodes de son administration, la réhabilitation de la notion de solidarité sociale et spatiale, la dynamisation du rôle de la société civile, la promotion du développement économique, l’encouragement des investissements publics et privés et un décollage économique global plaçant au centre de ses priorités l’emploi des jeunes, la promotion du monde rural, des catégories sociales et des régions démunies, la qualification des ressources humaines, la

¹³⁶ A este respecto, por ejemplo, en su segundo discurso público como rey, realizado el 20 de agosto de 1999 en el 46º aniversario de la revolución del rey y del pueblo, mostraba su preocupación por la necesidad de desarrollar el mundo rural, por el paro juvenil, por la desigualdad a la que se enfrentan las mujeres y la marginación de las personas discapacitadas. Discurso de S.M. Mohamed VI por el 46º aniversario de la Revolución del rey y del pueblo, 20/08/1999. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-du-46eme-anniversaire-de-la-revolution-du-roi-et-du-peuple>> [consultado el 12/03/2018]

défense de l'unité territoriale et la capitalisation, grâce à un élan et des mécanismes nouveaux, du patrimoine précieux que constitue le rayonnement international du Maroc.”¹³⁷

En un primer momento, Mohamed VI definió su postura y estrategia de reinado como un “nuevo concepto de autoridad”¹³⁸, que reflejaba las nuevas preocupaciones de Palacio, entre ellas:

“la protección de los servicios públicos, de los asuntos locales, de las libertades individuales y colectivas, sobre la preservación de la seguridad y de la estabilidad, la gestión del hecho local y el mantenimiento de la paz social.”¹³⁹

Estos primeros años se caracterizaron por el elevado nivel de actividad política del rey y su adopción de medidas trascendentes, rupturistas y de gran impacto mediático, tales como su visita al territorio del Rif y su reconciliación con el hijo del histórico líder amazigh Abdelkrim El-Khattabi, distanciándose del aislamiento y la represión ejercidos por Hassan II hacia la región desde las revueltas del Rif (1958-1959); el regreso de la familia del líder de la oposición Mehdi Ben Barka, asesinado en 1965, y del preso político pro-saharaui Abraham Sefarty, o la liberación del *sheij* Yassine el 19 de marzo de 2000 (Vermeren, 2011: 13).

Fue especialmente significativa la destitución de Driss Basri como Ministro del Interior, el cual ocupaba ese cargo desde hacía 18 años y estaba fuertemente relacionado con la represión llevada a cabo durante la última etapa del reinado de Hassan II. A pesar de que esta destitución fuese interpretada como una voluntad de ruptura con el régimen del antiguo rey, la destitución reflejaba un mismo modo de actuación, al haber sido dictada unilateralmente por Mohamed VI, sin consulta previa al gobierno de Youssoufi, al tiempo que se confiaba el puesto de secretario de Estado de Interior a Fouad Ali El Himma, antiguo compañero suyo de colegio y figura perteneciente al círculo más próximo al monarca (López García, 2000c: 248). Del mismo modo, fueron destituidos un gran número de *walis* anteriormente nombrados por Basri, lo que sugiere que, más que un saneamiento del sistema, se produjo un relevo de algunas de las élites de poder del país,

¹³⁷ Discurso de S.M. Mohamed VI con ocasión del primer aniversario de su entronación. Disponible en: <https://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-mohammed-vi-a-loccasion-du-premier-anniversaire-de>. [consultado el 12/03/2018]

¹³⁸ Como señalan Feliu y Parejo, esta terminología no ha sido constante, evolucionando hacia un modelo de “democracia específicamente marroquí”, anunciado en el año 2001 y, finalmente, a una “monarquía ciudadana”, conforme a sus declaraciones de 2005 (Feliu y Parejo, 2009: 131).

¹³⁹ *Ibid.*

sustituidas por personas de confianza del nuevo rey, pero manteniendo el mismo patrón de personalismo que caracteriza las relaciones de poder en el régimen marroquí (Feliu, 2004:164).

De igual modo, destaca la puesta en marcha de iniciativas de investigación de las violaciones de derechos humanos ocurridas desde la independencia, y, en especial, la creación de la “Iniciativa Equidad y Reconciliación” (Feliu, 2011: 212) en el año 2004; así como el inicio de un proceso de regionalización, la aprobación de un nuevo Código de Estatuto Personal (*Mudawana*, analizado en el capítulo 8) o el establecimiento de un sistema de cuotas de representación femenina en las elecciones legislativas de 2002 (Desrues, 2001: 178). Por su parte, las aspiraciones sociales del monarca se plasmaron en la creación de la “Fundación Mohammed V por la solidaridad y la Agencia de Desarrollo Social” en 1999, la creación de la “Iniciativa Nacional por el Desarrollo Humano” en 2005 (Catusse, 2011: 67) y en una ampliación de las prerrogativas del Consejo Consultivo de Derechos Humanos (Desrues y Hernando de Larramendi, 2011: 144).

No obstante, estas reformas mediáticas ocultaban la ausencia de auténticos cambios de forma en el funcionamiento del régimen marroquí, que continuó asentándose sobre los mismos pilares e instrumentos empleados por Hassan II (Desrues, 2001: 176), sin cuestionar los poderes políticos, religiosos y económicos heredados (Desrues y Hernando de Larramendi, 2011: 35). Muchos de los cambios reflejaban, por el contrario, una mera redistribución y renovación de élites, mediante la destitución y nombramiento unilateral de cargos a manos del rey; la renovación de las élites primarias más próximas al monarca (Feliu, 2004: 192); el fortalecimiento de las nuevas élites económicas, profundamente beneficiadas por el proceso de liberalización y privatización iniciado por Hassan II en los 90, y de las fuerzas militares y de seguridad, dependientes directamente del rey (Feliu, 2004: 192-194); y el surgimiento de nuevas élites y su concentración en el ámbito local, a través del proceso de regionalización (Desrues, 2011: 177).

De este modo, a pesar de las reformas iniciales implementadas, los fundamentos de poder sobre los que se asentaba el régimen alauí permanecieron inalterados (Vermeren, 2010: 101). Aunque el recurso a la coerción había disminuido, continuaban produciéndose campañas de represión contra determinados colectivos y asociaciones, las fuerzas de seguridad continuaban exentas de cualquier clase de control democrático (Feliu, 2004: 192), el rey había mantenido sus prerrogativas políticas (como demostraría, posteriormente, el nombramiento de Jettou, un tecnócrata sin adscripción partidista, como Primer Ministro tras las elecciones legislativas de 2002), y la prensa continuaba sometida

a estrictas líneas rojas que impedían el cuestionamiento de los principales elementos del país (Amirah-Fernández, 2004: 1). A pesar de ello, debe destacarse el papel de las nuevas revistas semanales como *Le Journal* (posteriormente, renombrado *Le Journal Hebdomadaire* por motivos legales), *Assahifa*, *Demain* (posteriormente, *Demain Magazine*) o *Doumane* para promotores de la libertad de expresión los últimos años de reinado de Hassan II y los primeros años de Mohamed VI. Esta dinámica, sin embargo, llegó a su fin en diciembre del 2000, cuando el gobierno de Youssoufi decretó el cierre de estos semanarios y el encarcelamiento de varios de sus periodistas¹⁴⁰.

6.2.3 La apertura del campo religioso

Desde el punto de vista religioso, también se acometieron una serie de reformas que tenían por finalidad suavizar el control férreo que hasta ese momento había tenido Hassan II sobre el campo religioso (Darif, 2010: 16). Esta mayor apertura se reflejó, especialmente, como hemos visto, en la integración del primer actor de referencia islámica (bajo la carcasa del MCPD) en el campo político.

Mohamed VI había heredado un campo religioso bien regulado y organizado (El Ayadi et al., 2005: 33), que había mostrado, en sus últimos años, una mínima intención aperturista. El mundo académico ha esgrimido diversas hipótesis para justificar esta decisión de apertura del campo religioso, entre las que destacan el interés de la monarquía por asegurar la estabilidad del país, a través del reconocimiento de unos actores ya legitimados ante la población (López García, 2000a: 217), y el exceso de esfuerzo que exigía mantener el monopolio de un campo en plena eclosión (Zeghal, 2006: 108). La nueva estrategia adoptada desde el poder permitía la integración controlada de estos actores a cambio del reconocimiento del papel preeminente que el rey desempeña en este campo y de no cuestionar la legitimidad política que, asimismo, mantiene. El resultado fue el surgimiento de una multiplicidad de voces en el campo religioso (además del PJD, se legalizaron los estatutos de las asociaciones Movimiento por la Umma [حركة من اجل الأمة, 1998] y Alternativa Civilizatoria [البديل الحضاري, 1999], admitido como partido político en 2005) y la inclusión de nuevos actores religiosos en el ámbito político

¹⁴⁰ A modo de ejemplo, es posible señalar los esfuerzos realizados por el periodista Ali Lmrabet por poner a prueba las líneas rojas a la libertad de expresión del régimen, los cuales quedaron recogidos en el volumen *Mañana. A favor de la libertad de expresión en Marruecos* (Lmrabet, 2003).

institucional (el MPCD, que participó por primera vez en los comicios de 1998). Como señala Zeghal, esta decisión representaba un arma de doble filo para el monarca ya que, por un lado, se arriesgaba a que su autoridad religiosa se viera debilitada por la competición con otros actores religiosos, al tiempo que, por otro lado, lograba que éstos se autolimitasen al aceptar los requisitos políticos y electorales del sistema (Zeghal, 2006: 181). De igual modo, la proliferación de actores islamistas tenía por objetivo debilitar a aquellos actores ya presentes (véase, por ejemplo, al-Adl wa-l-Ihsane) (Zeghal, 2006: 180).

Las primeras reformas, publicadas por el Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos el 4 de junio de 2000¹⁴¹, impulsaron la reestructuración del Consejo provincial de ulemas, el cual pasó a estar bajo el control directo del rey, en su papel de Comendador de los creyentes; la reapertura de las mezquitas fuera de las horas del rezo; la aprobación de nuevas condiciones que facilitasen la construcción de nuevas mezquitas; y la regulación de aquellas situaciones en las que las mujeres podían dirigirse al público femenino en las mezquitas (Darif, 2010: 31). Al mismo tiempo, el nuevo rey se lanzó en una gira por todo el país, con la finalidad de afianzar su figura entre la población y reforzar la relación directa entre los súbditos y el monarca a través de la puesta en marcha de toda una maquinaria de recursos simbólicos y de poder que se desarrollaban en sus visitas (El Ayadi et al., 2005: 34).

El proceso de apertura religiosa culminó con la destitución de Abdelkebir M'Daghri como Ministro de *Habous* y Asuntos Islámicos, y el nombramiento de Ahmed Toufiq el 7 de noviembre de 2002. Toufiq, historiador y novelista, era conocido por su orientación sufí, antiguo miembro de la cofradía Bouchichiyya y autor de distintas investigaciones sobre el sufismo¹⁴². Su nombramiento significó un giro en la política religiosa del país, que pretendía distanciarlo de las corrientes más rigoristas que el antiguo ministro había promovido bajo su mandato y restablecer el equilibrio existente en el país entre el islam ortodoxo y aquel de carácter popular (Darif, 2010: 32; Vermeren, 2011: 193).

¹⁴¹ Circulares nº 16-19 / 2000 (4 de junio de 2000).

¹⁴² Véase entre ellas, su edición comentada de *Le temps des soufis*, Editions Eddif, 1996.

Esta “era de laxitud”, como Mohamed VI la denominó, posteriormente, en un discurso de 2003¹⁴³, llegó a su fin tras los atentados terroristas cometidos en Casablanca el 16 de mayo de 2003 por un grupo salafista marroquí, que acabaron con la vida de 45 personas y conmocionaron al país (véase el capítulo 6.2). Estos acontecimientos propiciaron una profunda reforma del ámbito religioso que tenía por finalidad la recuperación de su control por parte de la monarquía.

6.2.4 Las elecciones de 2002: una primera prueba al proceso de democratización

En pleno proceso de reformas, las elecciones legislativas de 2002, celebradas el 27 de septiembre, fueron recibidas con una gran expectación, en lo que era entendido como un momento de demostración de la realidad del proceso de democratización iniciado por Hassan II y continuado por Mohamed VI (Marx, 2015: 183). No sólo eran las primeras elecciones que se desarrollaban bajo el reinado del nuevo rey, también eran las primeras desde 1976 en las que Driss Basri, conocido por su experiencia en la “ingeniería electoral”, no ejercía como Ministro de Interior (López García, 2000c: 239); un hecho al que debía añadirse la presencia, por primera vez, de un gobierno formado por la oposición, la cual había denunciado frecuentemente la intervención monárquica en las elecciones del país (Catusse, 2005: 7).

Las elecciones se acompañaron de una intensa campaña en torno a la transparencia y credibilidad de las elecciones, y la importancia para la población de ejercer su derecho democrático y participar en las elecciones. Esta campaña fue apoyada por el gobierno, los partidos políticos, los colectivos y asociaciones de la sociedad civil y por el propio Palacio (Marx, 2015: 185). En una entrevista realizada por Mohamed VI al periódico francés *Le Figaro*, el monarca respaldaba la normalización de las elecciones y la transparencia de las mismas, afirmando:

"Si le prochain scrutin suscite plus d'intérêt, c'est parce qu'il s'agira des premières élections sous mon règne. Dans une démocratie, les élections représentent un processus tout à fait normal. Or, le Maroc est une démocratie. Le prochain scrutin sera transparent. Il reflétera la

¹⁴³ Discurso del S.M. Mohamed VI tras los atentados de Casablanca del 16 de mayo de 2003. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-mohammed-vi-suite-aux-attentats-de-casablanca-du-16-mai-2003>>. [consultado el 12/03/2018]

volonté des citoyens marocains. Les gens savent pertinemment où va le Maroc et où je veux aller."¹⁴⁴

Esta campaña mediática en torno a las elecciones fue acompañada por novedosas reformas, que recogían las antiguas reivindicaciones de los partidos de la oposición. Entre ellas destaca la modificación de la ley electoral, que introdujo un sistema de escrutinio proporcional, frente al uninominal mayoritario, la disminución del umbral electoral del 5% al 3%; y la creación de una lista nacional de mujeres, a las que se las reservaba un 10% de los escaños (López García, 2011a: 94-95). Pese a ello, el diseño de los distritos electorales continuó siendo arbitrario y desproporcionado de unas regiones a otras, una de las principales quejas históricamente esgrimidas contra la transparencia de los comicios, lo que sugiere que la reforma electoral se realizó desde un enfoque “continuista” (Tomé Alonso, 2015: 151). En esta misma línea se inscribe la decisión de autolimitación del PJD, tras sus negociaciones con el entonces Ministro de Interior, Driss Jettou, que decidió no presentarse en todos los distritos argumentando carencias organizativas y un deseo de integración progresiva, que no asustase a la sociedad marroquí e internacional (Tomé Alonso, 2015: 155).

A pesar de la campaña realizada, las elecciones se saldaron con un porcentaje de participación bajo¹⁴⁵. A esta baja participación, se sumaron la decisión de autolimitación del PJD, una tardanza de cuatro días en publicar los resultados y, finalmente, la decisión del rey Mohamed VI de elegir como Primer Ministro a Driss Jettou¹⁴⁶ (que, en aquel momento, ocupaba el cargo de Ministro de Interior), un tecnócrata sin afiliación partidista. Todo ello contribuyó a empañar las reivindicaciones de transparencia anunciadas, a la vez que permitió observar nuevas formas de intervención de la monarquía, “acordes a la ‘nueva era’” (Feliu, 2004: 205).

Los resultados reflejaron, a su vez, la atomización del parlamento (compuesto por 22 partidos, 7 de ellos con 3 escaños o menos), un descenso de la USFP, castigada por su presidencia del gobierno de alternancia, y un aumento del PJD, que se convertía en la

¹⁴⁴ Entrevista al rey Mohamed VI, *Le Figaro*, 04/09/2011: <<https://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/interview-accordée-par-sa-majesté-le-roi-mohammed-vi-au-quotidien-français-«-le»>>. [consultado el 12/03/2018]

¹⁴⁵ La participación electoral experimentó una caída con respecto a las elecciones anteriores, en 1997, desde el 58,3% al 51,6% (López García, 2004: 103).

¹⁴⁶ El artículo 24 de la Constitución de 1996 facultaba al rey para designar al Primer Ministro, con independencia de lo que reflejasen los resultados electorales.

tercera fuerza política del país y confirmaba la normalización de su participación electoral (Catusse y Vairel, 2003: 81).

De este modo, la experiencia de 2002 mostró una continuación de las prácticas electorales desarrolladas por Hassan II, confirmó la estrategia continuista adoptada por Mohamed VI y la debilidad del proceso de democratización iniciado tras su acceso al trono. El resultado de los comicios se saldó, además, con el descrédito de los partidos políticos, incapaces de participar en el auténtico proceso de toma de decisiones del país, y con un refuerzo de la posición del rey, que logró ampliar el campo de consenso en torno a su figura, marginando a los actores contestatarios y demostrando la importancia de su papel como árbitro del sistema (Feliu, 2004: 208).

6.3. Año 1999: el surgimiento de un nuevo escenario político para al-Adl wa-l-Ihsane

Pese a que no se alterasen ni el equilibrio de fuerzas ni los principales resortes que determinaban las relaciones de poder entre los actores políticos del régimen marroquí, el año 1999 abrió una nueva ventana de oportunidades para al-Adl wa-l-Ihsane, marcada por el relevo del monarca como hegemon del sistema político, lo que obligaba a poner fin a la estrategia de desafío personalista mantenida hasta ese momento contra el difunto rey Hassan II; y por la liberación definitiva, a comienzos del año 2000, del guía espiritual de la asociación, el *sheij* Abdessalam Yassine.

6.3.1 La publicación de una nueva carta al rey: “Memorandum à qui de droit”

La reacción inicial de al-Adl wa-l-Ihsane fue comedida, expectante, antes las acciones de Mohamed VI, de que éstas pudiesen suponer una ampliación de su margen de actuación o la liberación de Yassine, recluido en prisión domiciliaria desde hacía más de una década (Lmrabet, 2003: 76). Nadia Yassine, hija del *sheij* Yassine, llegó incluso a admitir, en una entrevista al periódico *El País*, que, a pesar de que era “bastante pesimista”, reconocía “que hay algo más de libertad de expresión en Marruecos”¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Sanz, Juan Carlos (2000). “Aquí solo hay una apariencia de democracia”, *El País*, 23/04/2000. Disponible en: <https://elpais.com/diario/2000/04/23/internacional/956440809_850215.htm> [consultado el 12/03/2018]

La reacción oficial de la asociación se produjo casi un año después del acceso de Mohamed VI al trono, ante el inmovilismo del mismo con respecto a la asociación, mediante la publicación de la carta “*Memorandum à qui de droit*” (Memorándum a quién corresponda), redactada por el *sheij* Yassine, el 28 de enero del 2000, con motivo del aniversario de su arresto domiciliario. El documento, redactado inicialmente en francés y publicado en su página web www.yassine.org, pretendía renovar la primera epístola dirigida a Hassan II (“El islam o el diluvio”¹⁴⁸), para lo que proponía un modelo de gobierno a seguir para el recién nombrado rey (en este caso, el del califa Omar II [682-720], que se caracterizó por el giro reformista que dio al legado del califa predecesor, Suleiman Ibn Abd al-Malik). Como explica un miembro de la asociación:

“Lorsqu’il était en surveillance, il lui a écrit, le cheikh Yassine, une lettre et lui a conseillé quoi faire pour que la relation avec la *jamaa* soit saine. Il lui a transmit plusieurs revendications de la *jamaa*, puisque vous êtes nouveau et vous n’avez pas de sang sur les mains, vous avez votre blanc, etc. etc.”¹⁴⁹

El propósito de esta nueva *nasiha* (نصيحة) era:

“llama[r] a la piedad de Dios, a reaccionar ante las injusticias y los derechos violados durante el reinado de su padre, a devolver el dinero de la nación a la *umma* y al establecimiento de un contrato entre gobernante y gobernados, y acabar con aquellas partes de la Administración en manos de la corrupción, para restablecer la confianza de la gente.”¹⁵⁰

En un contexto político en pleno proceso de cambio, la carta adopta un carácter menos agresivo que aquella dirigida a Hassan II en 1974, tratando de erigirse como un punto de inflexión para el rey, que debía elegir el estilo de gobierno sobre el que quería construir su reinado (Yassine, 1999: 24):

“Le jeune roi devra choisir entre deux destinées : soit que le sens dynastique et l’éblouissement par les feux de la rampe le portent à rester loyal à une tradition décadente et à une pompe de mauvais aloi et de mauvaise foi, soit qu’il se décide à faire le grand pas pour dépasser et racheter les crimes et les impiétés auxquels il a assisté, avec une gêne évidente.”

Llama, también, la atención el tono secular adoptado por Yassine, con una terminología sin apenas referencias religiosas, un vocabulario adaptado a la nueva época (que gira en

¹⁴⁸ Es posible consultar esta carta (en árabe) en: <<http://siraj.net/الطوفان-أو-الإسلام-رسالة-28.html>>. [consultado el 12/03/2018]

¹⁴⁹ Entrevista n° 17, B. El Bakkouchi, miembro de AWI, 08/02/2017.

¹⁵⁰ Al-Adl wa-l-Ihsane (2018). “مذكرة إلى من يهمه الأمر”.. مقترحات لم يتجاوزها الزمن” [en línea], *Aljamaa*, 28/01/2018: <<https://www.aljamaa.net/ar/2018/01/28/28-مذكرة-إلى-من-يهمه-أعلن-عن-مذكرة-إلى-من-يهمه-28-يناير-2000>>. [consultado el 12/03/2018]

torno a la demanda de democratización y de respeto de los derechos humanos) y una redacción más rigurosa, en la que sus argumentos son apoyados por cifras y porcentajes. Esta secularización del discurso, no obstante, no esconde la utilización de una herramienta de naturaleza islámica, como es la *nasiha*, ni su intención moralizadora y legitimidad ética y religiosa.

En cuanto al objeto de sus críticas, al igual que ocurría con “El islam o el diluvio”, éstas se dirigen contra la monarquía como garante de un sistema corrupto e injusto, que alimenta las desigualdades de la población, en el que las élites próximas al rey están relacionadas con el tráfico de drogas y en el que el monarca mantiene el control de la mayor fortuna del país (Yassine, 1999: 11-18).

Desde un punto de vista más pragmático, Yassine advierte contra la campaña mediática realizada por Mohamed VI desde su llegada al trono. Ésta, defiende el *sheij*, tiene una vertiente secular, mediante la alusión al proceso de democratización del país y la adopción del sobrenombre de “rey de los pobres”, y una religiosa, a través de la *baya* (البيعة) y el ritual de renovación de lealtad (تجديد الولاء) (Yassine, 1999: 4-5). Esta instrumentalización del islam por parte de la monarquía es especialmente criticada por Yassine (como ya había hecho, previamente, en la carta enviada a Hassan II) (Yassine, 1999: 4-12):

“L’Etat spectacle à la marocaine n’est pas novice, lui, dans l’art de jouer avec les attributs et les symboles dans l’apparat et la munificence d’une vieille tradition.

[...]

La grand-messe rituelle de la *baï’â* makhzenienne, cérémonie caricaturale qui n’a rien à voir avec le pacte islamique solennel en vertu duquel un peuple libre s’engage et engage la responsabilité d’une autorité librement acceptée.

De contrat synallagmatique mutuellement engageant, la *baï’â* s’est transformée au cours de l’histoire musulmane mouvementée et tourmentée en une parodie ridicule.”

La publicación de esta segunda carta nos conduce a preguntarnos sobre el objetivo y el destinatario de la misma. Su principal propósito parece ser el de destacar, en el nuevo contexto político que plantea la entronización de Mohamed VI, la postura contestataria de al-Adl wa-l-Ihsane, esforzándose por mantener su papel como actor contestatario y el enfrentamiento personalista mantenido entre Yassine y Hassan II hasta su muerte (en este sentido, por ejemplo, el registro de actividades publicado por la asociación sobre el año 2001, habla de “[la carta] que enfrentaba al *ustad* (profesor) Abdessalam Yassine con el

rey de esta nueva época de Marruecos”¹⁵¹). Esto se produce en un momento en el que el proceso de descompresión autoritaria en el que se encontraba inmerso el país había permitido el aumento de actores políticos y religiosos (entre otros), y la institucionalización de una parte de la oposición y de un actor de referencia islamista, lo que debilitaba considerablemente el carácter de *outsider* defendido por al-Adl wa-l-Ihsane (Zeghal, 2009: 606).

Este momento de cambio se refleja también en los principales destinatarios de la carta: por un lado, los jóvenes (“Une jeunesse qui se drogue pour oublier ou qui “brûle” pour fuir la misère insupportable” [Yassine, 1999: 16]), que representan el nuevo motor de movilización contra el régimen y que pueden no sentirse identificados con las denuncias realizadas por Yassine y por al-Adl wa-l-Ihsane en los años 70 y 80 (mientras que la monarquía ha renovado su imagen, con la llegada de Mohamed VI, y ha modernizado su discurso). Como señala El Ayadi, esto refleja la competición tradicional entre islamistas y monarquía por ejercer su influencia en las nuevas generaciones, especialmente en las universidades e institutos como principales focos de tensión (El Ayadi, 2005: 24). Por otro lado, el hecho de que la carta se escribiese originariamente en francés refleja las ambiciones de Yassine de alcanzar al público internacional, un propósito reconocido en la propia carta (Yassine, 1999: 35). Desde esta perspectiva, la carta se publica en un momento de presión internacional a Marruecos a favor de la liberalización del país (Vermeren, 2011: 12), y de interés internacional ante el proceso de sucesión real llevado a cabo.

A pesar de ello, aunque la carta obtuvo un cierto eco mediático, el impacto que generó no puede compararse a las repercusiones que tuvo la carta “El islam o el diluvio” en 1974, al difuminarse su impacto entre la multiplicidad de opiniones que estaban viendo la luz, consecuencia de la apertura de la libertad de expresión del momento (Zeghal, 2009: 606). Aunque la carta no provocó ninguna respuesta por parte del rey, sí obtuvo una respuesta en el terreno religioso, procedente del Consejo de Ulemas. Éstos publicaron una fatua el 24 de febrero del 2000, en la que reafirmaban la importancia de obedecer al rey, como Comendador de los creyentes (Maghraoui, 2009: 200). La fatua comprendía una crítica de Yassine, “cuyo corazón está enfermo, que tiene propósitos y ambiciones

¹⁵¹ Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). “انشطات الجماعة لسنة 2001” [en línea], 04/02/2009. Disponible en: www.aljamaa.net/ar/document/25104.shtml. [consultado el 01/03/2017]

inconfesables, y propensión al extremismo y al exceso”¹⁵² e incluía un versículo coránico de lealtad al Comendador de los creyentes: “oh, vosotros que creéis, obedeced a Dios, al Profeta y a aquellos de entre vosotros que ostentan la autoridad” (Dalle, 2004: 732).

6.3.2 El fin del arresto domiciliario del jeque Yassine

El 19 de marzo de 2000, el jeque Yassine salió por primera vez a la calle, tras 15 años de arresto domiciliario. Al día siguiente, 20 de marzo, ofreció su primera rueda de prensa, tras lo cual, en los siguientes meses, se lanzó en una gira por todo el país.

Su liberación por parte de las autoridades se produjo de forma discreta, sin declaraciones oficiales o, siquiera, un reconocimiento oficial de la misma. El día 10 de marzo, preguntado por la situación de Abdessalam Yassine, el Ministro de Interior, Ahmed El Midaoui, declaró que “la persona en cuestión es libre de ir a donde quiera y de recibir en su casa a quien quiera”¹⁵³. Ante esta nueva postura expresada por las autoridades, cinco días más tarde, Yassine anunció su decisión de salir a la calle, un hecho que se produjo el 19 de marzo. Este modo de proceder evitaba reconocer a al-Adl wa-l-Ihsane como actor político de oposición y a Yassine como prisionero de conciencia. Esta arbitrariedad se reflejó en las declaraciones realizadas por el rey Mohamed VI al ser preguntado por ello, en una entrevista en 2004:

"Ce que j'ai décidé à propos de Abdeslam Yassine et d'Abraham Serfaty, je l'ai fait parce que c'était ma conviction et que le moment était venu de le faire."¹⁵⁴

El fin de este arresto domiciliario fue interpretado como una victoria de los islamistas sobre el régimen, especialmente por parte de Yassine (Daadaoui, 2011: 121). Sin embargo, la decisión parecía estar orientada al debilitamiento de la postura de oposición mantenida por al-Adl wa-l-Ihsane y la imagen de confrontación sobre la que se apoyaba su ideario (Zeghal, 2006: 177). Al mismo tiempo, permitió suavizar el impacto que la recién publicada carta al rey hubiese podido tener sobre la imagen pública de este último.

¹⁵² Citado en Dalle, 2004: 732.

¹⁵³ Al-Adl wa-l-Ihsane (2000). “الندوة الصحافية التي عقدها الأستاذ عبد السلام ياسين بعد سنوات الحصار” [en línea], *Aljamaa*, 28/05/2000: <<https://www.aljamaa.net/ar/2000/05/20/الندوة-الصحافية-التي-عقدها-الأستاذ-عبد-السلام-ياسين-بعد-سنوات-الحصار>>. [consultado el 12/03/2018]

¹⁵⁴ Entrevista al rey Mohamed VI, *Le Figaro*, 04/09/2011: <<https://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/interview-accordée-par-sa-majesté-le-roi-mohammed-vi-au-quotidien-français-«-le»>>. [consultado el 12/03/2018]

La puesta en libertad de Yassine no se reflejó en una modificación de las relaciones de la asociación con la monarquía. Por un lado, los miembros entrevistados destacan como el fin de su arresto domiciliario se compensó con un aumento de la vigilancia y seguimiento de las acciones del Guía espiritual, lo que dificultaba una actuación con libertad¹⁵⁵. De igual modo, no se aliviaron las restricciones impuestas sobre la asociación en su conjunto. A este respecto, Yassine explicó a los medios de comunicación en la primera entrevista concedida tras su liberación, el 20 de marzo de 2000:

“On a donc enlevé le Hissar concernant la personne, mais pour le reste, notre association reste toujours sous le Hissar.[...] Interdit de rendre visite aux prisonniers, interdit de circuler, interdits comme organisation, alors que notre organisation est belle et bien reconnue par le régime.”¹⁵⁶

En esta misma entrevista, valoró el nuevo contexto en el que se encontraba Marruecos, haciendo énfasis sobre la incertidumbre que rodeaba al nuevo proyecto político del rey, como base para la desconfianza y confrontación mantenida por al-Adl wa-l-Ihsane:

“Non, évidemment pas. Le Maroc est en voie de changement, mais de changement vers quoi, c’est à eux de le décider. On ne sait pas où va le Maroc, le Maroc change rapidement, mais il y a des régressions, on fait un pas en avant et deux en arrière.”¹⁵⁷

Esta desconfianza, y la base educativa y espiritual del proyecto de sociedad de al-Adl wal-Ihsane, justificaban el desinterés de la asociación por formalizar su situación legal o acceder a las instituciones. Así, en la rueda de prensa de su liberación, Yassine afirmó:

“Antes me han preguntado: ¿a qué os vais a dedicar ahora? A esto, a enseñarnos a nosotros mismos y a la gente que es islam es la solución, no política, sino la solución existencial del hombre.

[...]

Si nos preguntas cuál es la alternativa: primero, educación, segundo, educación, tercero, educación, etc. La educación del hombre le enseñará que no es una bestia, ni un descendiente del mono. Cuando el hombre retorne a Dios todopoderoso y conozca su valor y su mensaje en este mundo, volverá al islam y a la *shahada*, cuando eso ocurra cambiará todo. Cuando se prepare la gente, esas generaciones... nuestra cuestión es una cuestión generacional.”¹⁵⁸

¹⁵⁵ Entrevista nº 15, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 03/02/2017.

¹⁵⁶ Al-Adl wa-l-Ihsane (2000). “الندوة الصحافية التي عقدها الأستاذ عبد السلام ياسين بعد سنوات الحصار” [en línea], *Aljamaa*, 28/05/2000: <<https://www.aljamaa.net/ar/2000/05/20/الندوة-الصحافية-التي-عقدها-الأستاذ-عبد-السلام-ياسين-بعد-سنوات-الحصار>>. [consultado el 12/03/2018]

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*

Los entrevistados para esta tesis doctoral también hicieron alusión al proceso de negociación promovido por el régimen en la década de los 90 y a la firmeza de su postura a lo largo de las mismas. En este sentido, un miembro de la asociación afirmaba:

“Il y avait quelques essais de parler avec la *jamaa*, mais ça n’a pas abouti parce que le régime a sa propre place et disposition à tolérer. C’est comme une donation, ce n’est pas une négociation, quelque chose négocié où chacun donne un peu de son côté, mais non, ils étaient des impositions.”¹⁵⁹

6.3.3 Una nueva etapa de acción para al-Adl wa-l-Ihsane

La liberación de Yassine, en el año 2000, estuvo acompañada de un aumento en las actividades de al-Adl wa-l-Ihsane, hasta ese momento limitada por las restricciones impuestas a su Guía espiritual. Esto se produce en un momento de ampliación del espacio de acción controlado por el Estado, en que se permitía una mayor expresión de las divergencias con el régimen, pero en que éstas veían debilitado su impacto (Zeghal, 2009: 605).

De igual modo, se observó un fortalecimiento y especialización de sus ramas política y religiosa, tal y como expone su informe de actividades, bajo el título de “*Période d’équilibre, épreuve du ‘Mémorandum’ (1998-2001). Renforcement du front politique dans le cadre de l’affermissement spirituel*”. Esta especialización se tradujo, por un lado, en el desarrollo de nuevas actividades espirituales y educativas, entre las que destacan la instauración de las reuniones espirituales (مجلس النصيحة), dedicadas al estudio del Corán y al *dikr* (ذكر); el desarrollo de retiros espirituales de 40 días y una mejora de los programas de educación y formación de familias y ulemas¹⁶⁰.

En el plano político, su principal medida fue la creación del Círculo político en 1998 (no anunciado oficialmente hasta el año 2000), “para una mayor especialización y reparto de funciones y responsabilidades”¹⁶¹, y bajo cuya órbita se introdujeron las secciones juvenil, femenina y sindical. La creación de este órgano y la consecuente especialización funcional significó: la adopción de una actitud más orientada hacia el ámbito político, la

¹⁵⁹ Entrevista n° 17, B. El Bakkouchi, miembro de AWI, 08/02/2017.

¹⁶⁰ Al-Adl wa-l-Ihsane (2016). “*Période d’équilibre, épreuve du ‘Mémorandum’ (1998-2001). Renforcement du front politique dans le cadre de l’affermissement spirituel*” [en línea], Aljamaa. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/fr/document/1117.shtml>>. [consultado el 01/02/2017]

¹⁶¹ *Ibid.*

adopción de una diferenciación funcional entre las ramas política y espiritual de la asociación, la adopción de una estructura formal similar a la de los partidos políticos, y el desarrollo de un contenido de carácter político, como son la inclusión de informes de análisis de la situación del país¹⁶². Este proceso de especialización pudo observarse, también, en el tono de su discurso. Por un lado, su discurso político adquirió un carácter más profano, sumándose al discurso “democratizador” que atravesaba el país (derechos humanos, progreso democrático, crítica de la desigualdad y de las estructuras de poder...), mientras que su dimensión religiosa reforzaba sus rasgos místicos y sufíes (Zeghal, 2008: 232).

En esta misma dirección, destaca, también, el lanzamiento de una jornada anual de diálogo (اليوم الوطني للحوار), el mismo día en que se publicó la carta a Mohamed VI, “Memorandum à qui de droit”. Este llamamiento, que adquirió a partir de entonces un carácter anual, perseguía estrechar las relaciones de al-Adl wa-l-Ihsane con actores políticos y sociales del espectro político de la oposición al régimen. Aunque el llamamiento no logró una respuesta del resto de fuerzas políticas¹⁶³, constituyó la primera ocasión en que al-Adl wa-l-Ihsane perseguía la apertura de contactos fuera del espectro de fuerzas islamistas y actores religiosos del país¹⁶⁴. A pesar de ello, la propuesta mantenía un fuerte componente religioso, en la que se esbozaba la construcción de un “diálogo nacional sobre la base del islam”¹⁶⁵. Ese mismo año, 2000, Nadia Yassine afirmaba en una entrevista que el Partido de la Justicia y el Desarrollo era el “aliado natural” de al-Adl wa-l-Ihsane, basándose en el punto de vista islámico compartido por ambas agrupaciones¹⁶⁶.

Por su parte, su ausencia del ámbito institucional trató de ser contrarrestada por un aumento del número de movilizaciones y protestas en la calle. Entre las principales razones de protesta se encuentran las manifestaciones contra la violación de derechos humanos en Marruecos (convocadas el 27 de abril de 1998 y 10 de diciembre de 2000), manifestaciones en contra de la reforma educativa y manifestaciones de solidaridad con

¹⁶² Entrevista n° 26, M. Darif, especialista en movimientos islamistas en Marruecos, 10/03/2017.

¹⁶³ Entrevista n° 45, M. Darif, especialista en movimientos islamistas en Marruecos, 30/06/2017.

¹⁶⁴ Entrevista n° 26, M. Darif, especialista en movimientos islamistas en Marruecos, 10/03/2017.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ Sanz, Juan Carlos (2000). “Aquí solo hay una apariencia de democracia”, *El País*, 23/04/2000. Disponible en: <https://elpais.com/diario/2000/04/23/internacional/956440809_850215.htm> [consultado el 12/03/2018]

los pueblos palestino, iraquí y afgano¹⁶⁷. Estas últimas fueron especialmente numerosas a lo largo de este periodo, con una especial relevancia de las manifestaciones en solidaridad con el pueblo palestino, por aquel entonces sumido en la segunda intifada. A modo de ejemplo, puede destacarse la organización de actividades de condena y protesta a diario durante la primera semana de abril de 2002, coincidiendo con el inicio de la “operación Rampart” por parte de Israel, que incluyó la publicación de un comunicado conjunto con el PJD, el MUR y la USFP¹⁶⁸. Estas manifestaciones tienen una especial importancia desde una perspectiva ideológica, puesto que contribuyen a reafirmar el compromiso de al-Adl wa-l-Ihsane con la *umma* (comunidad –الأمة–) islámica, un elemento fundamental de su ideario; y les permiten, desde una perspectiva política, intensificar su colaboración con el resto de fuerzas islamistas del país, principalmente, con el Movimiento de la Unidad y la Reforma, el Movimiento por la *Umma* y, en menor medida, Alternativa Civilizatoria¹⁶⁹. Además de estas movilizaciones, destaca el relanzamiento de los campings organizados en las vacaciones estivales en distintas playas de Marruecos¹⁷⁰. Mediante la organización de estas actividades, al-Adl wa-l-Ihsane ofrecía a las clases más desfavorecidas, a miembros y a simpatizantes del movimiento unas vacaciones de bajo coste en la línea costera del país, con el objetivo de ampliar su proyección como asociación (*dawa* –الدعوة–) y reforzar su atractivo entre los jóvenes (Ben Elmostafa, 2007: 189). Como señala Belal, esto les permitía sustraer al Estado su poder pastoral –en términos de Foucault–, ejerciendo su labor de asistencia social y guía espiritual (Belal, 2011: 284).

El aumento de su actividad se reflejó, también, en los esfuerzos comunicativos realizados por la asociación, con un aumento de sus publicaciones periódicas y el lanzamiento de diversas plataformas digitales. Por un lado, se retomó la publicación del periódico “Risalat al-fatwa” (رسالة الفتوى), editado por las juventudes de la asociación, y se lanzó el periódico “Al Adl wal Ihsane” (العدل و الإحسان). Asimismo, lanzaron varias páginas web

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). “انشطات الجماعة لسنة 2002” [en línea], 04/02/2009. Disponible en: <www.aljamaa.net/ar/document/25105.shtml>. [consultado el 01/03/2017]

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ Al-Adl wa-l-Ihsane (2016). “Période d’équilibre, épreuve du ‘Mémorandum’ (1998-2001). Renforcement du front politique dans le cadre de l’affermissement spirituel” [en línea], *Aljamaa*. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/fr/document/11117.shtml>>. [consultado el 01/02/2017]

sobre su asociación: “www.yassine.net”, “www.aljamaa.org” y “www.alfoutoua.org”; aunque estas fueron rápidamente censuradas por el régimen¹⁷¹.

La reacción del Majzén se tradujo en una intensificación de las restricciones y represión de la asociación, a través de una nueva campaña especialmente intensa durante los años 2000 y 2001, mediante el cierre de sus campings estivales en el año 2000 (una “guerra de playas”, que incluyó la quema y destrucción de su camping en Es Saada, en la región de Nador), la detención de diversos familiares de Yassine en la manifestación a favor del respeto de los derechos humanos organizada en diciembre de 2000, la prohibición de la distribución de sus publicaciones, la denegación del visado para realizar la peregrinación a la familia de Yassine y la persecución y detención de miembros de al-Adl wa-l-Ihsane participantes en la Unión Nacional de Estudiantes de Marruecos (UNEM, el sindicato estudiantil nacional)¹⁷² en diversas universidades del país.¹⁷³

Las publicaciones de la asociación fueron objeto de una campaña similar, que culminó en la censura y prohibición del periódico “Al Adl wal Ihsane”, en su segundo número, y del periódico “Risalat al-fatwa”, en su número decimotercero; en la prohibición de distribución de sus publicaciones y en la detención de los periodistas vinculados a este segundo periódico; y en el cierre de sus páginas web.¹⁷⁴

¹⁷¹ En la actualidad, sólo las dos primeras páginas web siguen activas. Tanto www.alfoutoua.org como sus publicaciones en papel han sido clausuradas. “Les medias d’Al Adl wal Ihsane (Justice et Spiritualité) et l’état de siège permanent”. Disponible en: <www.aljamaa.net/fr/document/1227.shtml>. [consultado el 01/02/2017]

¹⁷² Según las cifras proporcionadas por al-Adl wa-l-Ihsane, la relación de detenidos en las universidades en el año académico 2000-2001 es la siguiente: 27 en El Jadida, 16 en Fès, 14 en Mohammedia, 8 en Tetuán, 6 en Beni Mellal, 5 en Settat, 4 en Rabat y uno en Casablanca; a lo que habría que añadir la detención de un millar de estudiantes en manifestaciones en Casablanca. *Ibid.*

¹⁷³ Al-Adl wa-l-Ihsane (2016). “Période d’équilibre, épreuve du ‘Mémorandum’ (1998-2001). Renforcement du front politique dans le cadre de l’affermissement spirituel” [en línea], Aljamaa. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/fr/document/1117.shtml>>. [consultado el 01/02/2017]

¹⁷⁴ Al-Adl wa-l-Ihsane. “Les medias d’Al Adl wal Ihsane (Justice et Spiritualité) et l’état de siège permanent”. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/fr/document/1227.shtml>> [consultado el 01/02/2017].

6.3.4 El rechazo de al-Adl wa-l-Ihsane de las elecciones legislativas de 2002

Cabe, por último, destacar la postura de rechazo adoptada por al-Adl wa-l-Ihsane ante las elecciones de 2002, a través de la cual perseguía reforzar su carácter de *outsider* al sistema y su crítica del proceso de liberalización política y de la participación institucional.

Un año antes habían lanzado el documento de reflexión “Las elecciones en Marruecos y la participación política” (¹⁷⁵“الانتخابات بالمغرب والمشاركة السياسية”), en el que se analizaban las distintas posturas adoptadas por la oposición al régimen con respecto a las elecciones y se advertía del papel legitimador que éstas desempeñan en el sistema.

El documento incluía una crítica a la decisión del PJD de participar en las elecciones, a través de una enumeración de los riesgos a los que se enfrentaban tanto el PJD como el MUR con su incorporación al sistema majzení (los cuales coincidían con aquellos que tendrían que superar el movimiento de tomar una decisión similar):

“Evitar la contención y la suavización de la relación con el poder y la precaución de no cambiar el discurso islámico por un discurso político yermo ni de renunciar a algunas de las demandas del pueblo, evitar disiparse en su relación con otros partidos y no perder su naturaleza islámica, y que las instituciones absorban los esfuerzos del movimiento y olviden el objetivo de adoctrinar al público general. Todos estos elementos se encontraban presentes cuando surgió la idea de la participación política de las asociaciones que formaban el MUR desde el comienzo de los años 90.”¹⁷⁶

Por su parte, el desarrollo de los comicios fue analizado en el documento “Elecciones 2002: entre el espejismo del cambio y la continuidad” (انتخابات 2002 بين سراب التغيير و واقع), elaborado por Omar Iharchane, miembro del Círculo Político). En éste, se denunciaban los esfuerzos del Majzen por “inventar nuevas formas a través de las que influir en los resultados y en el control del mapa [electoral], adoptando medios legales y políticos”¹⁷⁷, concluyendo que las aspiraciones democratizadoras de ese periodo electoral habían fracasado tanto en su preparación, como en su celebración y el anuncio de sus resultados. Entre las medidas legales denunciadas se encontraban:

¹⁷⁵ Al-Adl wa-l-Ihsane (2001). “قراءة نقدية في تصور الدائرة السياسية لجماعة العدل والإحسان لمسألة المشاركة في الانتخابات”, *Aljamaa*, 28/04/2001. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/401.shtml>>. [consultado el 12/03/2018]

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ Al-Adl wa-l-Ihsane (2002). “انتخابات 2002 بين سراب التغيير و واقع الاستمرارية”, *Aljamaa*, 08/10/2002. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/413.shtml>>. [consultado el 12/03/2018]

1. “La adopción de nuevas formas de votación que reducen el número de escaños que cada partido puede conseguir, distraendo a los votantes de la fuerza real de los ganadores; de forma que todos quedan a disposición del Poder.
2. La adopción de un nuevo umbral electoral que no impone unos criterios objetivos.
3. La adopción de una nueva ley electoral flexible que deja un amplio margen abierto a las infracciones.
4. La implementación de la actual ley electoral sin que ésta haya sido revisada, el hecho de que estas leyes hayan sido desafiadas por todos [los partidos] tras su implementación y que contengan múltiples violaciones.
5. El rechazo a la propuesta de cambio de la edad de votación (con el fin de reducirla de los 21 a los 18 años) y la exclusión de los marroquíes residentes en el exterior, ambos considerados contrarios a las posturas del Majzén.”¹⁷⁸

A su vez, entre las razones políticas se señalaban:

1. “La exclusión y la organización de campañas contra todos aquellos que difieran del discurso oficial.
2. La reticencia a incluir en el espacio electoral todo tipo de opiniones e ideas.
3. La promoción de la dispersión de partidos políticos.
4. La manipulación del umbral de participación de los distritos electorales para excluir a los partidos imprevisibles.
5. La exclusión de la población de las áreas más empobrecidas, cuyo alto número podría influir sobre los resultados electorales.”¹⁷⁹

La ausencia de transparencia y derechos democráticos como factores explicativos de su decisión de no participar en los comicios electorales ya habían sido expuestos tras la liberación de Yassine en el año 2000:

"Nous ne sommes pas pressés, nous avons encore le temps, nous ne sommes pas pressés d'aller aux élections d'aussitôt dans deux ans ou dans cinq ans. Pourquoi ? Le jour où nous aurons vu, nous aurons constaté qu'il s'est passé au Maroc des élections propres non trafiquées, à ce moment-là nous opinerons, je ne dis pas nous entrerons parce que c'est à nous de choisir notre moment."¹⁸⁰

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ Al-Adl wa-l-Ihsane (2000). “الندوة الصحافية التي عقدها الأستاذ عبد السلام ياسين بعد سنوات الحصار” [en línea], *Aljamaa*, 28/05/2000: <<https://www.aljamaa.net/ar/2000/05/20/الندوة-الصحافية-التي-عقدها-الأستاذ-عبد-السلام-ياسين-بعد-سنوات-الحصار>>.

Este argumento ha continuado expresándose a lo largo de estas últimas dos décadas, como forma de descalificar el régimen político de Mohamed VI y como justificación de su postura política.

Capítulo 7. Los atentados de Casablanca del 16 de mayo de 2003 y la recomposición del campo político-religioso

El 16 de mayo, un grupo de doce terroristas suicidas se inmoló en Casablanca, atentando de forma coordinada contra cinco objetivos y causando la muerte de 45 personas (incluyendo a 12 de los terroristas). Éstos fueron escogidos por su simbolismo, debido a sus conexiones con países extranjeros, ya sea con el pueblo judío o por ser establecimientos de venta de alcohol o juego. Los lugares atacados fueron el círculo de antiguos alumnos de la Alianza israelí, el hotel “Farah”, el restaurante “Positano”, la “Casa de España” y el cementerio judío. El carácter simbólico de estos ataques se complementó con el hecho de que tuviesen lugar el octavo día de las celebraciones por el nacimiento del primogénito del rey Mohamed VI, el príncipe heredero Moulay Hassan (Mohsen-Finan y Zeghal, 2004: 120).

Los atentados hicieron patente, repentinamente, que Marruecos no era inmune al terrorismo islámico, poniendo fin a la hasta entonces esgrimida teoría del “excepcionalismo marroquí” (Tozy, 2003: 64; Tozy, 2009: 132; Cavatorta y Dalmasso, 2011: 4; Tourabi, 2008: 212), apoyada en la legitimidad religiosa del monarca como barrera contra el islamismo radical y garante de un islam pacífico y moderado. Asimismo, mostraban el grado de penetración de la llamada corriente salafista yihadista (السلفية الجهادية), inicialmente apoyada por Hassan II, a partir la revolución de Irán de 1979, para contrarrestar la expansión de los movimientos islamistas y una posible influencia chií o de la ideología *jomeinista* (Darif, 2014: 64).

Al mismo tiempo, el hecho de que todos los suicidas fuesen de nacionalidad marroquí y de que perteneciesen a barrios de chabolas del extrarradio de Casablanca (en su mayoría al barrio de Sidi Moumen, al noroeste de la ciudad), mostraba que no se trataba sólo de un problema religioso, sino también social, fruto de la pobreza, la marginación y la falta de atención y prestaciones por parte del Estado (Tourabi, 2008: 224).

Los terroristas fueron identificados como miembros del grupo salafista الصراط المستقيم (“la Vía Recta”). La operación policial contra los atacantes se saldó con el arresto de ochenta personas, incluyendo a tres autores de los atentados, al responsable del reclutamiento, así como a miembros e ideólogos salafistas de renombre (Tourabi, 2008: 212). Los atentados suscitaron el rechazo unánime de todos los partidos políticos, incluidos los movimientos

islamistas, y dieron lugar a una multitudinaria manifestación de condena celebrada el 25 de mayo en Casablanca (en la que no se permitía participar a los actores islamistas).

El atentado tuvo una fuerte repercusión en el campo político marroquí al situar a los actores islamistas en el punto de mira de las autoridades. La conmoción causada por los ataques provocó un endurecimiento de la estrategia que hasta entonces había desplegado hacia ellos la monarquía. El fin de la “era del laxismo”¹⁸¹ anunciado por Mohamed VI estuvo acompañado de un reforzamiento de la dimensión securitaria y de la reforma del campo religioso (El Ayadi et al., 2005: 11).

Este capítulo analiza el reposicionamiento de los actores políticos e islamistas ante los atentados y la reacción de la monarquía ante lo que constituyó un ataque directo a su legitimidad religiosa y a la imagen de estabilidad promovida, tanto en el extranjero como en el interior, por el régimen alauí (Hernando de Larramendi, 1997: 51). Para ello, se presta una especial atención al proceso de reforma religiosa promovido por el monarca con el propósito de recuperar el control de esta dimensión ideológica. El capítulo estudia, asimismo, la actuación de al-Adl wa-l-Ihsane ante estos cambios, el impacto que este acontecimiento y la reestructuración del campo religioso por parte del monarca tuvieron sobre la asociación y su consecuente efecto sobre sus relaciones y su estrategia ideológica y discursiva. En este sentido, el capítulo trata de explicar las razones por las cuales al-Adl wa-l-Ihsane no sufrió la misma persecución política y mediática que otros actores islamistas, como fue el caso de los movimientos salafistas y del Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD).

De este modo, el primer apartado (7.1) analiza el impacto y posicionamiento de los distintos actores políticos e islamistas ante los atentados teóricos. Un primer subapartado (7.1.1) recoge las consecuencias de los ataques del 11 de septiembre en Nueva York y el lanzamiento de Estados Unidos de la “guerra contra el terror”. El segundo subapartado (7.1.2), por su parte, analiza las consecuencias de los atentados de Casablanca de 2003, prestando una especial atención al caso del PJD y al-Adl wa-l-Ihsane. El segundo apartado (7.2) desarrolla la respuesta del Majzén al terrorismo, mediante su movilización del recurso coercitivo, a través de la aprobación de la ley antiterrorista (también conocida como Ley Laâinigri, en alusión al director de la Dirección General de Seguridad Nacional

¹⁸¹ Discurso del S.M. Mohamed VI tras los atentados de Casablanca del 16 de mayo de 2003. Disponible en: <http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-mohammed-vi-suite-aux-attentats-de-casablanca-du-16-mai-2003>. [consultado el 12/03/2018]

–DGSN–), su reestructuración del campo religioso, y su inversión en el ámbito local. Por último, el tercer apartado (7.3) recoge la postura de al-Adl wa-l-Ihsane ante este cambio de escenario.

7.1. El reposicionamiento de los actores políticos y religiosos tras los atentados

Los atentados de Casablanca del 16 de mayo situaron en un primer plano a los actores salafistas, hasta entonces tolerados por sus posiciones apolíticas. Su implicación constituyó un ataque a la legitimidad religiosa de la monarquía, que veía cuestionada su papel como garante de la paz y estabilidad del país, lo que la obligó a renovar el modo en que abordaba la cuestión religiosa, combinando la respuesta ideológica con un tratamiento securitario (Tozy, 2009: 67). La irrupción violenta de estos actores provocó el fin de la liberalización del campo religioso, obligando al Majzén a reforzar su control sobre el mismo y a los distintos actores religiosos a posicionarse públicamente con respecto a la monarquía y al uso de la violencia (Darif, 2010: 174).

Al mismo tiempo, se produjo una reestructuración de las relaciones entre los distintos actores políticos, posicionados en torno a dos polos, secularistas e islamistas, y un aumento de la tensión existente entre ambos (Zeghal, 2006: 238). En este contexto se enmarcan las declaraciones realizadas por diversos miembros del gobierno y el Parlamento, que reclamaron la ilegalización del PJD en base a una visión amalgamadora que extendía la responsabilidad moral de los atentados a todos los actores islamistas (Tomé Alonso, 2015: 175). De este modo, aunque los esfuerzos del régimen se concentraron en acabar con el salafismo radical, en su dimensión político-social e intelectual, también buscaron aprovechar el clima creado por los atentados para debilitar la posición de los actores religiosos no-violentos presentes en el campo político, como el PJD.

7.1.1 Los atentados de Nueva York del 11 de septiembre

El giro de la política religiosa marroquí había comenzado a perfilarse tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 perpetrados por la organización terrorista al-Qaeda en Estados Unidos. Estos ataques, y el posterior alineamiento de Marruecos en la “guerra contra el terror”, estuvieron acompañados de un cambio en la percepción que, hasta ese momento, se había tenido del salafismo y, en especial, de la corriente wahabí procedente

de Arabia Saudí, dando lugar a una reevaluación de los pilares religiosos sobre los que se apoyaba el islam marroquí malikí. Esta tolerancia hacia las corrientes salafíes provenientes de Arabia Saudí se remonta a finales de los años 70, cuando la monarquía, al igual que otros regímenes árabes, impulsó su asentamiento en el país como instrumento para hacer frente a la expansión de los movimientos de izquierda y de otros actores político-religiosos, como el movimiento al-Adl wa-l-Ihsane, de base sufí (Darif, 2014: 64). El recurso al tradicionalismo salafí prosiguió durante las décadas siguientes, de la mano del Ministro de *Habous* y Asuntos Islámicos, Abdelkebir M'Daghri (que ocupó el puesto entre los años 1985 y 2002). La respuesta estadounidense a los ataques de 2001 y la declaración de guerra, encabezada por el entonces presidente de Estados Unidos, George W. Bush, contra el “extremismo islámico”¹⁸², estuvo acompañada en Marruecos de un replanteamiento de los pilares religiosos y de la estrategia diplomática del régimen. Frente a las interpretaciones exógenas, se reivindicó el carácter tolerante del islam malikí y la tradición sufí ampliamente arraigada en el país, lo que favoreció la revitalización de las cofradías sufíes como actores religiosos y políticos¹⁸³. Esta nueva orientación quedó reflejada en 2002 en el nombramiento como Ministro de *Habous* y Asuntos Islámicos de Ahmed Toufiq, conocido por sus inclinaciones sufíes. Al mismo tiempo, el país orientó su política exterior hacia el desarrollo de una “diplomacia de la tolerancia religiosa” y la lucha contra el terrorismo (Belhaj, 2009: 87), a la par que se adaptaba su discurso a los “estándares democráticos internacionales” (Fernández-Molina, 2016: 194).

Esta nueva postura de tolerancia interreligiosa se reflejó en la celebración de un acto conmemorativo de los atentados del 11-S, el 16 de septiembre de 2001, en la catedral de Saint-Pierre, en Rabat. Al acto asistió el gobierno en su conjunto, los presidentes de los partidos políticos (incluyendo el Partido de la Justicia y el Desarrollo) y sindicatos, y los líderes de las principales corrientes religiosas del país (el presidente del Consejo superior de ulemas, el gran rabino de Marruecos, el jefe de la Casablanca International Protestant Church, los miembros del cuerpo eclesiástico apostólico, entre otros).

¹⁸² Puede consultarse el discurso del presidente Bush ante el Congreso el 21 de septiembre de 2001 en: <<https://www.theguardian.com/world/2001/sep/21/september11.usa13>>. [consultado el 12/03/2018]

¹⁸³ Discurso de S.M Mohamed VI ante los miembros del Consejo superior de ulemas y los Consejos provinciales de ulemas, 30/04/2004. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-devant-les-membres-du-conseil-sup%C3%A9rieur-et-des-conseils>>. [consultado el 12/03/2018]

El acto generó un fuerte debate social cuando, dos días más tarde, un grupo de dieciséis ulemas, autodenominados “ulemas de Marruecos”, firmó una fatua condenando el acto, el apoyo prestado por Marruecos a Estados Unidos contra otros Estados musulmanes, su celebración en una catedral, en lugar de en una mezquita, y la obligada asistencia del presidente del Consejo superior de ulemas (Belhaj, 2009: 87). La carta evitaba ser una crítica al rey o su papel religioso (éste no había asistido al acto, aunque se leyó un mensaje en su nombre), y se presentaba como una crítica a las instituciones religiosas oficiales y a su control del islam (Zeghal, 2002: 62). El Majzén reaccionó a este desafío obligando a los ulemas a retractarse públicamente y descalificando públicamente a los firmantes, todos ellos predicadores libres, a excepción de dos ulemas oficialmente autorizados por el Majzén (Zeghal, 2002: 63). El caso, no obstante, abrió un debate público sobre la figura de los ulemas y debilitó la imagen tanto del Consejo superior de ulemas como del Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos (Zeghal, 2002: 63).

La nueva lucha contra el salafismo radical (hasta 2003 con una postura bastante laxa, como reflejó la atención mediática que sus principales representantes recibieron por parte de los medios de comunicación del país a lo largo de 2002 [Tozy, 2009: 77]¹⁸⁴) se tradujo en una movilización de recursos tanto coercitivos como ideológicos, a través de la elaboración de una nueva ley antiterrorista y de la puesta en marcha de una reforma educativa.

A pesar de estos esfuerzos, la ley antiterrorista se encontraba, a principios de 2003, paralizada en el Parlamento, ante la oposición que había encontrado en partidos como el PJD, el Partido del Istiqlal y el Partido de la Izquierda Sociales Unificada (GSU, en la actualidad Partido Socialista Unificado –PSU–), que consideraban la definición que hacía de terrorismo “vaga” y “liberticida” (Cebolla, 2005: 2). Estos partidos crearon la Red Nacional contra el Proyecto de Ley Antiterrorista¹⁸⁵ junto con otros movimientos sociales

¹⁸⁴ Es el caso, por ejemplo, del *sheij* Mohamed Fizazi, que participó, a menudo, en los debates organizados por el canal Aljazeera tras los atentados del 11-S y que fue detenido, en 2003, como instigador de los atentados de Casablanca, o de Abou Hafs, predicador en Casablanca, conocido por sus posturas radicales, y que recibió una amplia atención por parte de los medios marroquíes antes de ser detenido en 2002.

¹⁸⁵ Esta red estaba conformada por más de cuarenta asociaciones y partidos políticos, entre los que destacaban el PJD, el Partido del Istiqlal, el GSU, el Partido de la Vanguardia Democrática y Socialista (PADS), el Congrès National Ittihadî (CNI), Annahj Addimoqrati, la AMDH, la Orden de abogados, Amnistía Internacional, Attac Maroc, el el Sindicato Nacional de Prensa Marroquí (SNPM), el Consejo Nacional de Derechos Humanos de Marruecos (CNDH), el Consejo Sindical de Enseñanza Superior (SNE-

y organizaciones de defensa de los derechos humanos, que organizaron diversas sentadas y jornadas de protesta contra el proyecto de ley a lo largo de febrero de 2003¹⁸⁶.

Por su parte, la reforma educativa del país condujo al desarrollo de un nuevo programa escolar que limitaba el número de horas impartidas de la asignatura de “religión” (que continuaba, no obstante, siendo una asignatura troncal del currículo escolar) y, sobre todo, introducía los conceptos de “ética” y “ciudadanía” en la concepción religiosa (Wainscott, 2015: 639).

La reacción de los movimientos islamistas a este primer atentado fue unánime y de rechazo absoluto al terrorismo (Belhaj, 2009: 86). El PJD condenó los atentados y participó en el acto conmemorativo oficial organizado en la catedral de Rabat, aunque mantuvo una postura crítica con la política exterior estadounidense (Zeghal, 2002: 64). Por su parte, al-Adl wa-l-Ihsane emitió un comunicado de condena a los atentados terroristas de Nueva York y Washington, en el que extendía su rechazo a cualquier tipo de violencia, al imperialismo americano y su respuesta militar en Afganistán e Iraq :

“Nous sommes contre la violence d'où qu'elle provienne et nous rappelons l'injustice d'Israël à l'égard du peuple palestinien. Il faut réfléchir aux causes de cette violence [...] l'attaque contre des pays arabes et islamiques ne ferait que renforcer la haine de ces peuples à leur égard et transformer la sympathie acquise en hostilité à leur politique. Précisant que les événements de New York et Washington étaient le résultat de la politique américaine d'agression contre les peuples.”¹⁸⁷

Estas declaraciones tuvieron que ser, posteriormente, explicadas en la Embajada americana en Rabat, donde expresaron sus condolencias por los atentados¹⁸⁸. Por otro lado, aunque evitaron posicionarse con respecto a la fatua de los “ulemas de Marruecos”, sí recogieron su contenido en su web¹⁸⁹. Como señala Tozy, esta doble orientación les

sup), la Unión Marroquí de Trabajadores (UMT) y la Confederación Democrática de Trabajadores (CDT). “Loi antiterroriste : Les rangs des opposants se renforce” [en línea], *L'Economiste*, 26/02/2003. Disponible en: <http://www.leconomiste.com/article/loi-antiterroriste-le-rang-des-opposants-se-renforce>>. [consultado el 12/03/2018]

¹⁸⁶ “Mobilisation de projet contre le loi antiterroriste au Maroc” [en línea], *Bladi*, 26/02/2003. Disponible en: <https://www.bladi.net/mobilisation-contre-le-projet-de-loi-antiterroriste-au-maroc.html>>. [consultado el 12/03/2018]

¹⁸⁷ “La fetwa de cheikh Yassine”. *Maroc Hebdo*, 07/05/2014. Disponible en: <http://www.maghress.com/fr/marochebdo/112556>>. [consultado el 12/03/2018]

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*

permitió mantener un equilibrio entre su condena de la violencia y el terrorismo, y su postura de oposición al régimen y al imperialismo occidental (Tozy, 2009: 69).

7.1.2 La reacción de al-Adl wa-l-Ihsane a los atentados de Casablanca

Los atentados de Casablanca del 16 de mayo de 2003, que sacudieron el régimen en sus pilares securitario y de legitimidad, obligaron a la asociación a alterar su estrategia y a mantener un perfil más bajo en los meses siguientes al ataque, si bien retomó su actividad política en los últimos meses del año¹⁹⁰. Aunque la asociación islamista condenó el atentado desde un primer momento¹⁹¹, la condena oficial no se produjo hasta dos días más tarde y fue realizada en bloque y de forma coordinada por las principales asociaciones islamistas del país¹⁹², agrupados bajo el nombre de “Movimientos islamistas marroquíes”:

“El movimiento islamista marroquí condena enérgicamente estas acciones criminales, y recordamos nuestra postura de rechazo a la violencia, no importa cuál sea su justificación o su origen, individual, de una organización o internacional. Invitamos, asimismo, a la sociedad en su conjunto a que perduren nuestros estrechos intereses y la visión de futuro del país, y pedimos a Dios todopoderoso que proteja a su gente, su seguridad y libertad.”¹⁹³

Asimismo, organizaron una vigilia de condena de los atentados el 18 de mayo en Casablanca; aunque el acto fue ignorado por las autoridades y los medios de comunicación del país¹⁹⁴.

¹⁹⁰ Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). “أنشطة الجماعة لسنة 2003” [en línea], 04/02/2009. Disponible en: <https://www.aljamaa.net/ar/2009/02/04/لجنة-الجماعة-أنشطة-2003/>. [01/03/2017]

¹⁹¹ Nadia Yassine, hija del *sheij* Yassine y portavoz frecuente de la asociación, por ejemplo, declaró a los medios de comunicación del país ese mismo día: “C'est une horrible tragédie et un acte tragique, barbare et odieux, contraire à tous les principes et valeurs humaines.” En: “La patte blanche de Yassine” [en línea]. *Maroc Hebdo*, 07/05/2014. Disponible en: <http://www.maghress.com/fr/marochebdo/115802>. [consultado el 12/03/2018]

¹⁹² Este bloque incluía a al-Adl wa-l-Ihsane, al Movimiento por la *Umma*, Alternativa Civilizatoria, el MUR y el Club del Pensamiento Islámico (نادي الفكر الإسلامي).

¹⁹³ Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). “بيان الحركة الإسلامية بالمغرب للتنديد بالتفجيرات الإجرامية بالدار البيضاء” [en línea], 18/05/2003. Disponible en: <https://www.aljamaa.net/ar/2003/05/18/للتنديد-بالجماعة-الحركة-بيان>. [consultado el 12/03/2018]

¹⁹⁴ Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). “جماعة العدل والإحسان تندد بالمنع من المشاركة في مسيرة البيضاء” [en línea], *Aljamaa*, 24/05/2003. Disponible en: <https://www.aljamaa.net/ar/2003/05/24/جماعة-العدل-الإحسان-تندد-بالمنع-من-المشاركة-في-مسيرة-البيضاء>. [consultado el 12/03/2018]

El acto de condena oficial del país fue convocado el 25 de mayo, en forma de una manifestación en la que participaron los partidos políticos y las organizaciones de la sociedad civil, así como la población marroquí en su conjunto. Aunque al-Adl wa-l-Ihsane realizó un llamamiento de forma coordinada con el resto de movimientos islamistas para que sus seguidores participaran en la movilización¹⁹⁵, el régimen decidió, a última hora, excluir de la movilización a todas las asociaciones y partidos islamistas, además de prohibir el acceso a las inmediaciones de la manifestación a todo aquel cuyo aspecto pudiese sugerir una cierta afinidad con el islamismo (barbas, *burqas*, vestimentas relacionadas con las corrientes islamistas...)¹⁹⁶.

El rechazo a la participación de los islamistas en la manifestación de Casablanca reflejaba la voluntad del régimen de aprovechar los atentados para deslegitimar en su conjunto al abanico de formaciones islamistas en tanto actores políticos y religiosos, a través de una campaña de desinformación que les atribuía una “responsabilidad moral” de lo sucedido. Esta posición contribuyó a reforzar la polarización entre un bloque de partidos no islamistas, organizados en torno al rey y que, si bien no es acertado considerarlos como secularistas, restringían el reconocimiento de la autoridad religiosa al monarca alauí, frente a los movimientos islamistas, englobando a todos ellos bajo una misma categoría y percibiéndoles como una amenaza a la seguridad del país. Consideramos que fue este clima de polarización el que empujó a los actores islamistas a coordinarse y pronunciarse públicamente de manera conjunta. Es interesante notar, en este sentido, la ausencia del PJD de los comunicados y acciones organizados por el bloque de Movimientos islamistas marroquíes y su restricción a asociaciones no reconocidas legalmente como partido político, fruto del deseo del PJD de priorizar su estatus de partido político frente al de actor islamista.

Esta lectura polarizada de los acontecimientos trajo consigo el lanzamiento de una campaña de desinformación que perseguía desprestigiar al bloque islamista, contraponiendo democracia e islamismo al tiempo que insinuaba una posible vinculación

¹⁹⁵ Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). “نداء من الحركات الإسلامية بالمغرب جميعا ضد الإرهاب” [en línea], *Aljamaa*, 22/05/2003. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2003/05/22/نداء-من-الحركات-الإسلامية-المغرب-جميعا-ضد-الإرهاب>>. [consultado el 12/03/2018]

¹⁹⁶ Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). “جماعة العدل والإحسان تندد بالمنع من المشاركة في مسيرة البيضاء” [en línea], *Aljamaa*, 24/05/2003. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2003/05/24/جماعة-العدل-والإحسان-تندد-بمنع-المشاركة-في-مسيرة-البيضاء>>. [consultado el 12/03/2018]

entre éste y el terrorismo. Las reacciones fueron especialmente virulentas contra el PJD. Tanto los partidos políticos de izquierda como la prensa izquierdista y secularista les vincularon indirectamente con los atentados, acusándoles de haber preparado el terreno para los ataques a través de su retórica anti-occidental y anti-sionista (Willis, 2012: 192). El PPS y la USFP exigieron su ilegalización, y el líder de la USFP, Mohamed El Yazghi, llegó a proclamar por televisión que el PJD debía hacer autocritica y “disculparse al pueblo marroquí” (Fernández-Molina, 2007: 27). Importantes elementos del Majzén y de su aparato securitario apoyaron esta opción (Willis, 2012: 192). Este bloque no sólo impidió su participación en la manifestación de rechazo al terrorismo del 25 de mayo (donde se entonaron distintas proclamas que le vinculaban con el terrorismo¹⁹⁷), sino que se les excluyó de los principales medios de comunicación, dificultando su defensa ante las acusaciones (Tomé Alonso, 2015: 176).

Aunque el PJD se defendió aludiendo a una retórica anti-islamista, se vio obligado a mantener un perfil bajo (Mohsen-Finan y Zeghal, 2006: 109). El rey, sin embargo, prefirió no defender su ilegalización, aprovechando, en su lugar, para debilitar su proyección política y avanzar en reformas que, previamente, habían encontrado una resistencia por parte de las fuerzas conservadoras (Vermeren, 2011: 19). Tal es el caso de la ley antiterrorista, o de la *Mudawana* o Código de estatuto personal, aprobada en 2004 sin oposición parlamentaria tras casi un lustro de movilizaciones en su contra (esta cuestión es desarrollada en el capítulo 8). Este acuerdo tácito entre la monarquía y el PJD se reflejó, asimismo, en un distanciamiento público con el Movimiento de la Unidad y Reforma (MUR), su brazo religioso (Mohsen-Finan y Zeghal, 2006: 109), y una limitación de su participación en las elecciones municipales de septiembre de 2003, donde sólo se presentó en un 40% de las circunscripciones (Vermeren, 2011: 19). Como señala Tomé Alonso, la decisión de la monarquía de no ilegalizar al partido la permitió mantener en la arena política a un interlocutor islamista domesticado, conservar un campo político dividido y seguir cultivando una imagen de pluralismo político en el país (Tomé Alonso, 2015: 176-178).

Esto nos conduce a preguntarnos la razón por la cual los vínculos y la ideología de al-Adl wa-l-Ihsane fueron menos puestos en entredicho. Entre las razones que encuentra la propia asociación para este tratamiento diferenciado, destacan, en primer lugar, la

¹⁹⁷ Mohsen-Finan y Zeghal (2006: 108) citan como ejemplo la consigna “العدالة والتنمية منظمة إرهابية” (Justicia y Desarrollo es una organización terrorista).

ausencia de un historial de violencia en el movimiento y una mayor conciencia de este rechazo por parte de la población:

“Al-Adl au contraire parce que, et on revient au principes que je vous ai dit tout à l’heure, dès le début de la *jamaa* on est transparent, et on est contre la violence et on l’a démontré sur le terrain plusieurs fois. On a été confronté par la police, ils nous frappent et tout ça, mais on ne répond pas. C’est pour cela que, quand les événement de 2003 ont eu lieu, tout le monde savais que la *jamaa* ne pouvait pas être associé avec cela et on était claire.”¹⁹⁸

Un segundo factor que podría explicar la concentración de los ataques sobre el PJD habría sido su participación en el ámbito político, a diferencia del resto de actores islamistas que, al no competir en el juego electoral, no eran percibidos como una amenaza por el resto de partidos ni por el rey. Así lo considera M. Salmi, miembro del Círculo Político de al-Adl wa-l-Ihsane y coordinador de la Comisión de derechos humanos de la asociación:

“Pour le PJD, oui, c’est vrai, parce qu’il y a de la concurrence politique et des acteurs politiques qui dérange la force du PJD, donc, pour le démineur, ils vont chercher par n’importe quel moyen les en impliquer dans le terrorisme, à tel point que à la suite des attentats de Casablanca, lorsqu’e on était là-bas pour participer à la manifestation on nous a empêché et même ceux du PJD ont eu empêché. Donc, il y avait à ce moment-là, une volonté d’écarter le PJD et de l’affaiblir, et de lier aux actes terroristes. On a même détenu quelque nombre de PJD pour le lier aussi aux actes de terrorisme. Ça n’a pas été déclaré d’une manière claire par l’État, mais il y a des acteurs qui ouvrent dans ce sens-là, pour affaiblir la force de PJD.”¹⁹⁹

Esta interpretación es sostenida, también, por O. Iharchane, miembro del Círculo Político de la asociación, quien recuerda que los ataques contra el PJD no alcanzaron a su rama ideológica, el Movimiento de la Unidad y Reforma, debido a su alejamiento de las cuestiones políticas:

"De côté du MUR, il n’y a pas une attaque. L’attaque était contre le PJD, le parti politique, et non contre le MUR, et c’est une question politique parce que [dans] les élections législatives de 2002, avant les attentats de 2003 (donc, le fait décideur est les attentats de 11S, et non les attentats de 2003), ils ont donné des ordres au PJD de faire minimiser le nombre des sièges."

¹⁹⁸ Entrevista n° 17, B. El Bokochi, miembro de la Oficina de Relaciones Exteriores de al-Adl wa-l-Ihsane, 08/02/2017.

¹⁹⁹ Entrevista n° 15: M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI y Coordinador de la Comisión de derechos humanos, 03/02/2017.

Por su parte, el rey no se pronunció oficialmente sobre los atentados hasta dos semanas después, el 29 de mayo, en un discurso dirigido a una congregación de ulemas, en el que anunciaba un endurecimiento de sus políticas, en lo que denominó:

“la fin de l'ère du laxisme face à ceux qui exploitent la démocratie pour porter atteinte à l'autorité de l'Etat, et de ceux dont les idées qu'ils répandent représentent un terreau pour semer les épines de l'ostracisme, du fanatisme et de la discorde.”²⁰⁰

En este discurso, fijó las bases sobre las que debía orientarse la nueva estrategia en materia religiosa²⁰¹:

- a) Fortalecimiento de la ley en su dimensión política, institucional y securitaria.
- b) Continuación de la liberalización política y solidaridad social.
- c) Énfasis en la dimensión religiosa, educativa, cultural y mediática, con el propósito de “formar al ciudadano impregnándole de los valores de apertura, modernidad, racionalidad, seriedad en sus logros, rectitud, moderación y tolerancia”²⁰².

Ese mismo día, el parlamento aprobó la nueva ley antiterrorista, sin que los partidos, que hasta entonces se habían opuesto a la misma, presentasen ninguna objeción, lo que marcó el comienzo de una fuerte campaña de coerción por parte del Majzén (Amirah-Fernández, 2004: 5). La movilización del recurso coercitivo estuvo acompañada por una reforma del campo religioso marroquí, que se tradujo en una “contracción casi inmediata pero temporal de la esfera de circulación de las ideas religiosas en su dimensión política” y en la recuperación del control de la esfera religiosa por parte del monarca (Zeghal, 2006: 238). La reacción del Majzén en estos dos ámbitos permite observar la dualidad política-religiosa de la autoridad del monarca (Wainscott, 2015: 641).

7.2. La respuesta del Majzén al terrorismo

El año 2003 marcó un punto de inflexión en el proceso de apertura iniciado durante los años 90 y, muy especialmente, durante los primeros años del reinado de Mohamed VI. La conmoción creada por los atentados provocó el regreso a una forma de gobierno similar a la mantenida por Hassan II, a través de una mayor dependencia del aparato

²⁰⁰ Discurso del S.M. Mohamed VI tras los atentados de Casablanca del 16 de mayo de 2003. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-mohammed-vi-suite-aux-attentats-de-casablanca-du-16-mai-2003>>. [consultado el 12/03/2018]

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*

coercitivo como forma de control de la población y una vuelta al monopolio del campo religioso, reforzando, de nuevo, su valor como forma de legitimación de la monarquía. A estas dos líneas de acción hay que añadir el lanzamiento de distintas iniciativas de inversión social, cuyo objetivo era la mejora de las condiciones de vida en las zonas urbanas más deprimidas, como medio para combatir el radicalismo en aquellos lugares en los que había demostrado tener un mayor arraigo. Los siguientes apartados desarrollan la actividad del Majzén en estos tres ámbitos en los años posteriores a los atentados, analizando su respuesta a la nueva amenaza terrorista y observando las repercusiones que ésta tiene para los actores islamistas en general y, en especial, para al-Adl wa-l-Ihsane.

7.2.1 La movilización del recurso coercitivo

El perfil bajo adoptado por los partidos políticos tras los atentados permitió la aprobación en un tiempo récord de una nueva ley antiterrorista poniendo fin a dos años de negociaciones parlamentarias. (Cebolla, 2005: 2). La ley, aprobada 13 días después de los atentados, proporcionaba mayores poderes a las fuerzas de seguridad y a los servicios secretos, al tiempo que aumentaba el margen de arbitrariedad de éstos en sus acciones (Zemni, 2009: 79). La campaña de persecución y represión lanzada bajo esta nueva cobertura legislativa fue dirigida indiscriminadamente contra todo el campo islamista, sin distinción entre sus objetivos o los medios de acción empleados por cada uno de ellos (Feliu, 2004: 187). La ley fue muy criticada por al-Adl wa-l-Ihsane, que la consideró el resultado de las presiones estadounidenses en la lucha contra el terrorismo y un foco de arbitrariedad para la actuación de las fuerzas de seguridad marroquíes. En este sentido, Omar Amkasou, responsable del departamento de comunicaciones de al-Adl wa-l-Ihsane, declaró:

“No tiene carácter nacional, está en sintonía con la que lideran los Estados Unidos en la guerra contra el terrorismo, además de que vuelve a confirmar la lealtad de Marruecos, incluso a costa de los ciudadanos, porque se beneficia de los acontecimientos recientes. [...]

El problema de esta ley es que define el terrorismo de una forma flexible, lo que permite al poder extender su uso contra todos aquellos que le molestan.”²⁰³

²⁰³ Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). “الأستاذ عمر أمكاسو في تصريح لموقع إسلام أون لاين نت قانون مكافحة الإرهاب يتناغم مع ما “تقوده أمريكا من حرب على الإرهاب [en línea], *Aljamaa*, 28/05/2003. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2003/05/28/الإسلام-في-تصريح-لموقع-الإسلام>>. [consultado el 12/03/2018]

Pese a que no es posible ofrecer una cifra exacta sobre el número de detenidos en la campaña de represión y persecución de islamistas lanzada por el Majzén bajo el marco de la nueva ley antiterrorista, bastan las estimaciones aportadas por las principales organizaciones internacionales de derechos humanos para comprender la magnitud de la campaña policial y judicial llevada a cabo. Entre estas, la Federación Internacional de Derechos Humanos (FIDH, 2004: 10) sugiere que, a lo largo de 2003, se produjeron entre 2.000 y 5.000 detenciones, de los cuales fueron procesados entre 634 y 780. Amnistía Internacional, por su parte, eleva el número de enjuiciados hasta las 1.500 personas (Amnistía Internacional, 2004: 294). Ambas organizaciones coinciden en denunciar numerosos casos de torturas durante el período de detención y arrestos arbitrarios basados en el aspecto físico, la indumentaria o el lugar de residencia en el caso de habitantes pertenecientes a barrios considerados “territorio ‘de integrismo’” (FDIH, 2004: 9). Esta campaña de persecución se extendió a todos aquellos ámbitos que podían representar una oposición al régimen: los islamistas, la prensa independiente, las organizaciones de derechos humanos, etc. (El Safari, 2003).²⁰⁴

A pesar de los excesos, la campaña de persecución apenas generó reacciones de condena entre los partidos políticos ni entre los propios actores islamistas. Cavatorta y Dalmaso sugieren que la pasividad de los actores islamistas ante la represión puede explicarse por la competencia ideológica que el salafismo yihadista suponía entre los actores de referencia religiosa, así como por el perfil bajo que se vieron obligados a adoptar, por miedo a verse identificados como objetivos de la campaña (Cavatorta y Dalmaso, 2011: 12).

Al-Adl wa-l-Ihsane publicó un análisis de la situación político-social que atravesaba el país el 17 de junio de 2003, en el que denunciaba: a) la reducción de libertades en el campo del islam, b) la reducción en materia de derechos humanos y el retroceso de la libertad de expresión, c) las detenciones arbitrarias y torturas que estaban produciéndose en el país, y d) un retroceso general en la situación democrática.²⁰⁵ Pese a ello, el informe

²⁰⁴ El propio Mohamed VI reconocería varios años más tarde, en una entrevista concedida al periódico *El País* que se había realizado “una evaluación un poco exagerada” y que “se habían producido excesos”. *El País*, 16/01/2005. Disponible en: <http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/texte-int%C3%A9gral-de-lentretien-de-sm-le-roi-mohammed-vi-avec-le-quotidien-espagnol-el>. [consultado el 12/03/2018]

²⁰⁵ Basik Manar, Mohamed (2003). “على إثر أحداث 16 ماي: ملاحظات ليست عابرة”. [en línea], *Aljamaa*, 17/06/2003. Disponible en: <https://www.aljamaa.net/ar/2003/06/17/أحداث-16-ماي-ملاحظات-ليست-عابرة>. [consultado el 12/03/2018]

de actividades publicado por la asociación refleja un descenso en sus actividades y una especial preeminencia de las acciones de carácter espiritual, frente a aquellas de contenido político²⁰⁶.

Aunque la campaña de represión no tuvo como objetivo principal a al-Adl wa-l-Ihsane, el movimiento no quedó completamente al margen de la misma. Entre el 12 y el 15 de junio, fueron detenidos 104 miembros de del Consejo de Orientación de al-Adl wa-l-Ihsane en Casablanca²⁰⁷. Los detenidos, sin embargo, fueron puestos en libertad tras su identificación, lo que sugiere que el objetivo de estas detenciones era limitar su acción, más que incluirlos entre los objetivos de la campaña represiva. De igual modo, destacan la campaña de arrestos llevada a cabo contra estudiantes universitarios en Marrakech, Mohammadia y Casablanca en octubre de 2003²⁰⁸, que se saldó con la detención de más de una decena de miembros de la sección juvenil de al-Adl wa-l-Ihsane, y, de forma general, el deterioro de las condiciones de internamiento de los presos islamistas en las cárceles, lo que constituyó uno de los ámbitos de protesta de la asociación a finales del año 2003²⁰⁹.

Asimismo, al-Adl wa-l-Ihsane denunció la realización de una campaña de descrédito dirigida contra la asociación por parte del gobierno y los medios de comunicación, tras las declaraciones realizadas por el Ministro de Justicia, Mohamed Bouzoubaâ, el 6 agosto de 2003 en las que señalaba a 120 de los detenidos durante la campaña antiterrorista como miembros de al-Adl wa-l-Ihsane, un hecho negado por el movimiento²¹⁰.

²⁰⁶ Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). “انشطة الجماعة لسنة 2003” [en línea], *Aljamaa*, 04/02/2009. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2009/02/04/للسنة-الجماعة-أنشطة-2003/>>. Para un análisis detallado de sus actividades, véase: <<https://www.aljamaa.net/ar/page/64/?s=2003>>. [consultado el 01/03/2017]

²⁰⁷ Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). “اعتقال أعضاء من جماعة العدل والإحسان والإفراج عنهم”, *Alyamaa*, 13/06/2003. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2003/06/13/اعتقال-أعضاء-من-جماعة-العدل-والإحسان-و-الإفراج-عنهم/>>. [consultado el 12/03/2018]

²⁰⁸ Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). “قصاصة إخبارية حول أجواء القمع بالجامعة”, *Aljamaa*, 22/10/2003. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2003/10/22/إخبارية-قصاصة-حول-أجواء-القمع-بالجامعة-2/>>. [consultado el 12/03/2018]

²⁰⁹ Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). “بيان إلى الرأي العام الوطني والدولي من معتقلي العدل والإحسان ستون يوما من الإضراب”, *Aljamaa*, 13/08/2003. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2003/08/13/بيان-إلى-الرأي-العام-الوطني-والدولي-من-معتقلي-العدل-والإحسان-ستون-يوما-من-الإضراب-2-من-والدولي-الوطني-العام-الرأي-إلى-بيان-2003/08/13/>>. [consultado el 12/03/2018]

²¹⁰ El documento especifica que el número de detenciones de miembros de al-Adl wa-l-Ihsane en esos primeros tres meses fue de 107 personas (104 miembros del Consejo de Orientación en Casablanca, dos miembros en Tetuán y Omar Amkasou, responsable del departamento de comunicaciones); sin embargo,

En el marco de esta campaña restrictiva es necesario señalar, también, la promulgación de una nueva ley de partidos en 2004 (ley nº 36-04), que prohibía la fundación de partidos sobre una base religiosa, lingüística, étnica o regional, evitando, así, el establecimiento de *cleavages* de carácter territorial o religioso (Szmolka, 2009: 20).

7.2.2 La reforma del campo religioso

Por otro lado, los esfuerzos de la monarquía se concentraron en reforzar su control del campo religioso, apuntalando su posición como único actor con autoridad política y religiosa (El Ayadi et al., 2005: 11), en un proceso que Zeghal ha denominado una “renacionalización del islam” (Zeghal, 2008: 231). Este cambio hacia lo religioso se apoyó en una serie de reformas que perseguían, por un lado, separar el campo político del religioso (a excepción de la monarquía) y, por otro lado, promover una lectura oficial y moderada del islam en Marruecos, apoyada en la condición del soberano como Comendador de los creyentes y garante del sistema, al tiempo que se revitalizaba la tradición sufi.

Los objetivos de esta renovada política religiosa fueron planteados por el soberano durante el discurso que pronunció con motivo de la Fiesta del trono el 30 de julio de 2003. Durante su alocución, proclamó el rechazo de “aquellas doctrinas incompatibles con la identidad marroquí” y de los que “promueven un rito extranjero en Nuestro pueblo”²¹¹, al tiempo que realizaba un llamamiento a favor de una interpretación oficial, de un islam moderado o de “juste milieu” (“الوسطي”):

"[que] il repose sur la tolérance, honore la dignité de l'homme, prône la coexistence et récuse l'agression, l'extrémisme et la quête du pouvoir par le biais de la religion."²¹²

Con este discurso, el soberano perseguía reforzar los pilares de su legitimidad, a saber, la democracia y el islam moderado, construido sobre el estatuto del Comendador de los

todos ellos fueron puestos en libertad tras prestar declaración. Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). “على هامش أحداث “العنف التي وقعت في الدار البيضاء الإعلام الرسمي المغربي يقصي مواقف الحركات الإسلامية المنندة بالعمليات التخريبية [en línea], *Aljamaa*, 18/05/2003. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2003/05/18/على-هامش-أحداث-العنف-التي-وقعت-في-الدار-بيضاء>>. [consultado el 12/03/2018]

²¹¹ Discurso de S.M. Mohamed VI en conmemoración de la Fiesta del trono, 30/07/2003. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-du-trône>>. [consultado el 12/03/2018]

²¹² *Ibid.*

creyentes y confirmado por la *baya* (البيعة) desde un punto de vista espiritual, y por la ley y la Constitución desde una perspectiva política:

"Cet engagement religieux et historique, perpétué par la force de la Baïâ (allégeance), a été actualisé par un pacte politique et constitutionnel moderne, à travers lequel, la Oumma a été unanime à considérer l'islam comme religion d'Etat, et le Roi Amir Al Mouminine (Commandeur des Croyants)."²¹³

De este modo, el rey recordaba, explícitamente, su papel en tanto que Comendador de los creyentes garante del islam y árbitro del sistema. En su discurso explicaba las funciones que lleva aparejadas ese título:

"Commandeur des Croyants (Amir Al Mouminine), a notamment pour mission de veiller à la protection de la foi et de garantir le respect des libertés, y compris la liberté de culte pour les adeptes des autres religions célestes. [...] Le Commandeur des croyants étant l'unique référence religieuse pour la Nation marocaine, aucun parti ou groupe ne peut s'ériger en porte-parole ou en tuteur de l'Islam. La fonction religieuse, en effet, relève de l'Imamat suprême d'Amir Al Mouminine, qui Nous est dévolu, assisté du Conseil Supérieur et des Conseils régionaux des Oulémas."²¹⁴

Los términos de la reforma religiosa fueron precisados por el rey un año después de los atentados, en el discurso que pronunció ante el Consejo superior y los Consejos provinciales de ulemas el 30 de abril de 2004²¹⁵. La reforma se apoyó sobre tres pilares: el fortalecimiento del Ministerio de *Habous* y de Asuntos Islámicos, el reforzamiento del Consejo de Ulemas, y la promoción de la enseñanza religiosa y los valores islámicos (Darif, 2010: 191; El Ayadi et al., 2005: 23).

Desde una perspectiva institucional, esta reforma se tradujo en la creación de una Dirección de Enseñanza encargada de la promoción del islam oficial y de una segunda Dirección cuyo objetivo era asegurar el control de las mezquitas, legislar sobre su construcción y "gestionar sus fuentes de financiación"²¹⁶.

El Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos fue reforzado con el objetivo de centralizar la gestión de las cuestiones religiosas. Para ello se aumentaron sus efectivos (el número

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ Discurso de S.M. Mohamed VI ante los miembros del Consejo superior de ulemas y los Consejos provinciales de ulemas, 30/04/2004. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-devant-les-membres-du-conseil-sup%C3%A9rieur-et-des-conseils>>. [consultado el 12/03/2018]

²¹⁶ *Ibid.*

de Consejos regionales pasó de los 19 a los 30 Consejos [Zemni, 2009: 95]) y se creó la figura de los “Delegados regionales”, con el objetivo de asegurar una “gestión moderna” y “local” de los asuntos islámicos²¹⁷. También se reactivó la institución del *Waqf*, situando ambas instituciones bajo la supervisión del Consejo superior de ulemas²¹⁸. Sobre este Consejo superior de ulemas recayó también el monopolio de la producción de fatuas, “para evitar que se introduzcan en el campo religioso intrusos que actúen fuera del marco legal-institucional”²¹⁹.

El tercer pilar de política religiosa, correspondiente a la educación y promoción de los valores propios de un islam específicamente marroquí, tenía por finalidad extender el control religioso sobre los campos de la predicación y la formación. Para alcanzar dicho objetivo fueron adoptadas diferentes medidas. Por un lado fue revitalizada la “Liga Mohammadia de Ulemas de Marruecos”, cuyo objetivo era “asegurar la racionalización, modernización y unificación de la educación islámica”²²⁰. Esa decisión estuvo acompañada de la puesta en marcha de un programa de formación de *murshidat* (predicadoras –المُرشدات–) con capacidad para formar a las mujeres y dependiente de la estructura del Consejo de ulemas. El control de la predicación y la actividad de las mezquitas fue reforzada a través de la elaboración de una “Guía del imam” que regulaba la actuación de los imames y predicadores, reivindicando el retorno a las costumbres de los ancestros marroquíes²²¹ en torno al rito malikí, la doctrina *ashari*, el sufismo y la Comendaría de los creyentes²²².

Este giro estratégico tenía por objetivo enfatizar la existencia de un islam marroquí específico, que reforzase los valores sufíes y los contrapusiese a las interpretaciones salafistas. A través de esta reivindicación del sufismo se buscaba un equilibrio entre el

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ Introducción a la Guía del Imam, por Ahmed Toufiq, Ministro de Habous y de Asuntos Islámicos. Disponible en: <<http://habous.gov.ma/fr/guide-de-l-imam/517-ce-guide/1474-ce-guide.html>>. [consultado el 12/03/2018]

²²² *Guía del Imam*. Disponible en: <<http://habous.gov.ma/fr/guide-de-l-imam/518-sur-la-pr%C3%A9servation-de-l%E2%80%99identit%C3%A9-marocaine-en-mati%C3%A8re-de-religion/1476-sur-la-pr%C3%A9servation-de-l%E2%80%99identit%C3%A9-marocaine-en-mati%C3%A8re-de-religion.html>>. [consultado el 12/03/2018]

islam popular y el ortodoxo, distanciándose de las corrientes más fundamentalistas. Este giro había comenzado ya a hacerse patente con el nombramiento de Ahmed Taoufiq como Ministro de *Habous* y Asuntos Islámicos en 2002 y acabó de concretarse con el fortalecimiento del papel de las cofradías anunciado por Mohamed VI durante el Primer encuentro nacional de adeptos sufíes de Sidi Chiker (Marrakech)²²³, en septiembre de 2004:

“Ceci d'autant plus qu'il s'agit là d'une composante fondamentale de l'identité spirituelle et de la conscience morale du peuple marocain qui demeure attaché à la Sunna immaculée du Prophète et à la Charia islamique tolérante dont Dieu nous a gratifiés.”²²⁴

Este discurso desarrolló, también, la función atribuida a las cofradías, como actor político-religioso afín al Majzén, que debían encargarse de la:

“orientation et de guidance spirituelle, et en faveur de la dissémination des connaissances et des ingrédients du développement. Elle traduit aussi Notre appréciation du rôle dévolu à ces institutions dans la défense de l'unité et de l'intégrité territoriale de la nation, ainsi que dans la préservation de la cohésion sociale et la consolidation de l'identité religieuse des Marocains.”²²⁵

Como señala Darif, los atentados generaron en el país un doble proceso contradictorio: a la par que el rey reclamaba el monopolio exclusivo sobre la acción y autoridad político-religiosa²²⁶, se produjo una politización de los actores religiosos, que se vieron obligados a posicionarse con respecto al denominado salafismo yihadista y la legitimidad del rey, y a atenuar el componente religioso que las caracterizaba (Darif, 2010: 179). Esta politización condujo a un fortalecimiento de las alianzas entre los ulemas, imames y cofradías y el monarca (Zeghal, 2008: 231).

Por último, esta reforma se reflejó sobre los principales medios de producción de información del régimen, a saber, la educación y los medios de comunicación. En materia

²²³ Del mismo modo, la *Guía del Imam* reconocía el sufismo como “uno de los componentes más característicos de la identidad religiosa del país”. Disponible en: *Guía del Imam*, op. cit.

²²⁴ Discurso de S.M. Mohamed VI en el Primer encuentro nacional de adeptos sufíes de Sidi Chiker, 10/09/2004. Disponible en: <<https://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/sm-le-roi-mohammed-vi-amir-al-mouminine-adresse-un-message-aux-participants-%C3%A0-la-0>>. [consultado el 12/03/2018]

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ A este respecto, Mohamed VI declaró, en su discurso en conmemoración de la Fiesta del trono de 2004: “De hecho, bajo la monarquía constitucional marroquí, religión y política no se unen más que en la figura del rey, Comendador de los creyentes”. Discurso de S.M. Mohamed VI en conmemoración de la Fiesta del trono, 30/06/2004. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-%C3%A0-l'occasion-de-la-f%C3%AAte-du-tr%C3%B4ne-0>>. [consultado el 12/03/2018]

de educación se continuó con el proceso de modernización y moderación iniciado tras los atentados del 11 de septiembre de 2001, situando el énfasis sobre la existencia de un islam abierto y tolerante, a la par que se reducía la presencia de elementos islámicos en las asignaturas no directamente relacionadas con la enseñanza del islam (Wainscott, 2015: 637).

Por otro lado, se ampliaron los canales de comunicación con la ciudadanía, a través del lanzamiento de una nueva emisora de radio coránica “Radio Mohamed VI” y el impulso de nuevos programas de televisión de contenido religioso. Su objetivo era recuperar el monopolio de la producción de saber religioso, que se había distanciado de las mezquitas debido a los avances de las nuevas tecnologías y se había visto desafiado a través del avance de la globalización y la llegada a Marruecos de interpretaciones y discursos procedentes del extranjero (Tozy, 2009: 80).

7.2.3 La cuestión social

El tercer ámbito en el que se concretó la respuesta de la Monarquía fue el socioeconómico, con el lanzamiento de distintos programas destinados a combatir la pobreza, la exclusión social y la falta de infraestructuras en los barrios de chabolas, al ser identificados como factores que alimentaban la radicalización religiosa (Zemni, 2008: 79). A pesar de que el ámbito social había sido una de las prioridades del rey Mohamed VI durante los primeros años de su reinado, los progresos realizados, hasta ese momento, habían sido escasos, empeorando, incluso, la situación en algunos casos como consecuencia de la aplicación de las políticas neoliberales en el país (Paciello et al., 2016: 5).

El diagnóstico realizado impulsó el lanzamiento de diversos programas sociales durante los siguientes años. Entre ellos pueden ser citados 96 programas de desarrollo de infraestructuras y erradicación de las áreas habitadas en condiciones insalubres, así como el Programa “Ville sans bidonvilles”, destinado a impulsar el desarrollo urbano de 67 localidades marroquíes, que logró asignar casas a 250.000 familias durante la siguiente década (Rachik, 2016: 170). Sin duda, el proyecto más ambicioso fue la Iniciativa Nacional por el Desarrollo Humano (INDH), identificada por el monarca como la “obra del reino” (Bono, 2010: 4). Lanzado en el año 2005, la iniciativa tenía como objetivo la lucha contra la pobreza y la protección social de la población más vulnerable. La INDH contó con un elevado presupuesto para el siguiente lustro y trató de involucrar tanto a elementos de la sociedad civil como a las autoridades locales para fomentar la creación

de un tejido social (Paciello et al., 2016: 5). Aunque esta iniciativa significó importantes avances sociales para muchas zonas urbanas deprimidas, no ha logrado alcanzar todos los objetivos que se propuso (Catusse, 2009: 8; Kalpakian, 2011).

En este contexto, puede enmarcarse, también, el lanzamiento de la Instancia Equidad y Reconciliación en 2004, como respuesta a las violaciones de derechos humanos acometidas tras los atentados de Casablanca (Vermeren, 2011: 20). Esta instancia reconoció y recogió los testimonios de las violaciones de derechos humanos cometidas contra la población durante los “años de plomo” del reinado de Hassan II, en un intento de apaciguar las demandas de constitución de una comisión de la verdad por parte de los movimientos de derechos humanos y de promover una reconciliación social (Feliu, 2011: 212).

El lanzamiento de estos proyectos perseguía objetivos complementarios: mejorando las condiciones de vida de la población se pretendía no sólo frenar la expansión de las interpretaciones religiosas fundamentalistas entre la población más desfavorecida sino, también, contrarrestar el apoyo que ésta prestaba a los movimientos islamistas en su condición de proveedores de servicios sociales allí donde el Estado no llegaba.

7.3. Al-Adl wa-l-Ihsane en el escenario post-Casablanca 2003

Como ya ha sido mencionado, al-Adl wa-l-Ihsane no fue perseguida directamente por el régimen, aunque sí se vio afectada por el contexto de represión general contra los movimientos islamistas y, sobre todo, por la voluntad del Majzén de recuperar el control del campo religioso.

El hecho de que al-Adl w-al-Ihsane no fuese reprimido con mayor intensidad resulta especialmente interesante, puesto que la mayor presión sobre el campo islamista podría haber sido aprovechada por el régimen para expulsar del campo político-religioso a este actor que mantiene una postura especialmente crítica con la monarquía. La asociación justifica esta decisión en la postura espiritual y política que conforma su base ideológica. Por un lado, contraponen su pensamiento religioso a aquel defendido por el salafismo yihadista marroquí²²⁷. De fuerte influencia sufí y con un rechazo claro de la violencia²²⁸,

²²⁷ Entrevista nº 19, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de al-Adl wa-l-Ihsane, 14/02/2007.

²²⁸ *Ibid.*

al-Adl wa-l-Ihsane había sido objeto de ataques por parte de intelectuales salafistas²²⁹, tanto ulemas como pensadores independientes, en numerosas ocasiones (varios de estos pensadores, como es el caso de Mohamed Fizazi, serían, posteriormente, juzgados como ideólogos de los ataques de Casablanca de 2003) (Darif, 2010: 183). Este pensamiento es comparado, a su vez, con las interpretaciones sufíes que el régimen estaba tratando de impulsar tras los atentados²³⁰. Por otro lado, la decisión del movimiento de no participar en el ámbito político-institucional le alejaba de las relaciones de competición política en la que se encontraban otros partidos (como fue el caso del PJD) y de sus consecuentes intrigas.

Aunque se han mencionado varios casos de represión contra sus miembros en el marco de la campaña de detenciones impulsada por el régimen (como fue la detención de los miembros del Consejo de orientación en Casablanca o de estudiantes en distintas universidades del país), los miembros entrevistados consideran que ésta no fue superior a los niveles de presión habituales sobre el movimiento²³¹. De este modo, consideran que una posible razón por la que los miembros del movimiento no percibieron una coerción añadida sobre al-Adl wa-l-Ihsane fue el nivel de represión constante y la arbitrariedad a la que la asociación se encontraba sometida desde su creación. Como explica uno de sus miembros:

“Pour nous, ce n’est pas une chose que c’est nouveau, parce que, depuis notre création, on vit la pression, la surveillance, le « garde à vous »... On l’a subi depuis notre création, c’est qui est nouvelle pour les autres (ils ne l’ont pas intégré dans leur vision), c’est une chose qui est nouvelle pour eux, mais pas pour nous, on sait que le régime utilise toutes tous les moyens pour affaiblir une entité ou bien donner une image qui n’est pas bon vis-à-vis les autres.”²³²

Mayor impacto sobre el movimiento tuvo la reforma religiosa iniciada por el rey a mediados de 2003, al tener como uno de sus objetivos limitar la expresión de otros actores religiosos en el ámbito público. De este modo, se prohibió su presencia en estos espacios, al tiempo que se limitaba su capacidad de producción religiosa y de proselitismo. El

²²⁹ Darif menciona, por ejemplo, la obra del salafista Abou Abderrahmane Ali Ben Saleh Al Gharbi: “ارشاد الحائرين و تنبيه الغافلين لاجتناب ضلالة و جهالة و بغي عبد السلام ياسين” (“Orientar a los indecisos, prevenir a los inocentes para evitar la confusión, la ignorancia y la injusticia de Abdessalam Yassine”) (Darif, 2010: 184).

²³⁰ Entrevista n° 19, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de al-Adl wa-l-Ihsane, 14/02/2007.

²³¹ Entrevista n° 15, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 03/02/2017; entrevista n° 11, B. Moussaifi, miembro del Círculo Político de AWI, 26/01/2017.

²³² Entrevista n° 11, B. Moussaifi, miembro del Círculo Político de AWI, 26/01/2017.

nuevo marco de control profundizó en las restricciones que ya sufría el movimiento con anterioridad, al añadir a la prohibición de acceso a las mezquitas²³³, un nuevo control sobre los espacios privados de la asociación. Como explica un miembro del Círculo Político de la asociación:

“On essaie de faire arriver notre message, mais ce difficile avec le contrôle qu’ils ont sur les mosquées et les sermons, etc. Ils ne veulent pas laisser le champ aux autres pour travailler, donc pour nous, on a une conviction, on travaille, on a la religion, et on sait que tout c’est pour l’interdit. Même les politiques sont orientés pour travailler l’interdit. Pour nous il n’a pas d’influence. Mais, au niveau de peuple et de la société, il a de relation.”²³⁴

Este esfuerzo para expulsar al movimiento del espacio público alcanzó también el ámbito social al que, hasta entonces, el régimen había prestado una menor atención y a través del cual al-Adl wa-l-Ihsane mantenía su red de contacto con la población. Como ya hemos señalado, uno de los objetivos de la nueva campaña del régimen para combatir la pobreza y favorecer el desarrollo urbano era reducir la influencia, tradicionalmente, ejercida por las asociaciones islamistas sobre estos ámbitos. Se perseguía acabar con su actividad social, entendida como un medio de visibilización frente a la sociedad y de reislamización de la misma mediante el contacto individual con sus miembros (Brooke, 13: 2014). Este intento de recuperación de lo social culminará con el lanzamiento de la Iniciativa Nacional por el Desarrollo Humano (INDH) en 2005, interpretada por un miembro del Círculo Político de al-Adl wa-l-Ihsane como un ataque directo contra las actividades del movimiento en este ámbito:

“Et il y a le champ social, parce que, la *jamaa*, elle travail toujours dans le champ spirituel et elle travaille le champ social, les aides, dans la *Aid* [al-Kabir], le Ramadan, la rentrée scolaire, etc. Qu’est-ce que l’État a fait ? C’est le Roi qui est devenu l’acteur principal dans le social. C’est lui qui tourne vers la viande, le *harira*, les cartables pour attaquer le mouvement al-Adl wa-l-Ihsane et ce projet a été développé et développé et développé jusqu’a 2006, et il est réalisé dans le titre de INDH. L’INDH, son premier objectif est d’attaquer les membres d’al-Adl wa-l-Ihsane pour qu’ils ne puissent pas travailler dans le champ social. Ce ça comment il faut stopper l’activité de la *yamaa* sur la société.”²³⁵

Por último, cabe señalar, desde una perspectiva ideológica y discursiva, los esfuerzos de esta asociación islamista por presentarse como una alternativa al salafismo de carácter violento, identificándose con los principios proclamados por el rey de un islam moderado,

²³³ Entrevista n° 22, Mustapha M., miembro de al-Adl wa-l-Ihsane, 23/02/2017.

²³⁴ Entrevista n° 11, B. Moussaifi, miembro del Círculo Político de AWI, 26/01/2017.

²³⁵ Entrevista n° 19, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de al-Adl wa-l-Ihsane, 14/02/2017.

no violento y tolerante, arraigado en la corriente sufí. Estos argumentos desarrollados para contraponerse a la *salafiyya yihadiya* son utilizados, también, a partir de 2014, para explicar la reticencia de sus miembros a integrar las filas de *Daesh*:

“qui ont toujours la conviction sur cette voie spirituel, de la non-violence, pacifique, de cohabitation avec l’autre, de reconnaissance de la diversité... qu’ils sont des principes fondamentaux qui peuvent encourager l’intégration des musulmans même dans un contexte occidental. Et ils ont faite ce choix au lieu des autres... ils peuvent être avec des extrémistes, avec *Daesh*, ou autres...”²³⁶

Este discurso se complementó con el mantenimiento de posiciones críticas hacia la situación social de Marruecos, como factor explicativo del surgimiento de corrientes islámicas violentas²³⁷, y una postura crítica con la campaña de persecución al islamismo lanzada por el Majzén, especialmente en la forma de protestas contra la detención indiscriminada de islamistas, las condiciones de vida de los presos de al-Adl wa-l-Ihsane encarcelados y la detención de estudiantes en las universidades.

²³⁶ Entrevista nº 15, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI y Coordinador de la Comisión de derechos humanos, 03/02/2017.

²³⁷ A este respecto, en una entrevista concedida por Nadia Yassine al periódico Al Watan sobre el radicalismo religioso, afirmaba: “Concernant le Maroc, cette violence a longtemps été ravalée, sans doute s’intensifie-t-elle, et les causes précédemment citées peuvent être échafaudées par ce qu’elles induisent : l’absence d’une véritable politique de développement, une élite politique vendue au plus offrant même s’il s’agit de l’ennemi numéro un de la nation arabe et musulmane, le degré de corruption galopant, l’incrédibilité du discours officiel, la parodie d’une vie politique qui ne distraît plus personne, le marasme économique, une recolonisation et la confiscation des richesses nationales, un enseignement qui sert à analphabétiser davantage, une jeunesse perdue et à la merci de tous les extrémismes : drogues, suicide, etc.”. En “Nadia Yassine. Dirigeante de la section féminine du mouvement Al Adl Wal Ihsane: « L’élite politique est vendue au plus offrant »”. *Al Watan*, 06/05/2007. Disponible en: <<http://www.djazairess.com/fr/elwatan/67348>>. [consultado el 12/03/2018]

Capítulo 8. La reforma de la *Mudawana* (مدونة) y el *cleavage* islamista-modernista

Este capítulo está consagrado al debate en torno a la aprobación de la *Mudawana* (مدونة) o Código de Estatuto Personal (en la actualidad denominado Código de Familia), a través del análisis de los principales acontecimientos y posicionamientos políticos de los actores involucrados entre los años 1999, cuando se anunció la elaboración del Plan Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo por parte del entonces Secretario de Estado Mohamed Said Saaadi, dentro del gobierno de alternancia presidido por Youssoufi, hasta 2004, cuando se aprueba finalmente el nuevo código legislativo, aprovechando la coyuntura creada por los atentados de Casablanca del 16 de mayo de 2003. Este debate tuvo un importante efecto polarizador en la sociedad, dividiéndola entre las denominadas fuerzas modernistas (partidarias de una mejora de los derechos de la mujer en el marco de los derechos universales) y las fuerzas islamistas²³⁸, contrarias a la reforma del Código o partidarias de que ésta se realizase en el marco del islam.

Como señala Bras, la reforma del estatuto personal mantiene una especial relevancia en los países musulmanes debido al fuerte elemento identitario con el que se la asocia, siendo comprendida como un reflejo de los valores de la sociedad; al tiempo que la sacralidad que se atribuye al texto determina su inmutabilidad y delimita la autoridad necesaria para llevar a cabo su modificación (Bras, 2007: 111).

En este marco, la acción de al-Adl wa-l-Ihsane estuvo determinada por el contexto político y por sus relaciones con los distintos actores del sistema, de forma que debe leerse, no en clave ideológica, sino política y, por lo tanto, pragmática (Ramírez, 2006: 24). El capítulo estudia la formación de bloques políticos y sus principales objetivos y argumentos, analizando el posicionamiento de al-Adl wa-l-Ihsane frente a los mismos, y los motivos que condicionaron su actuación y postura ante los principales acontecimientos ocurridos, en especial el anuncio del Plan Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo en 1999 (apartado 8.2), la convocatoria de la manifestación

²³⁸ Como señala Ángeles Ramírez, esta denominación se corresponde con la empleada por los propios activistas marroquíes, en la que “modernistas” hace referencia a las élites francófonas y asociaciones feministas y pro-derechos humanos, mientras que los “islamistas” hacen referencia a las élites arabófonas, musulmanes practicantes y fuerzas conservadoras (Ramírez, 2004: 19, nota al pie nº 18).

islamista de Casablanca el 12 de marzo del 2000 (8.2.3), la creación de un Comité consultivo por parte del rey y la aprobación de la *Mudawana* en el año 2004 (8.3).

8.1. Antecedentes: la década de los 90

Los años 90 fueron el escenario de un primer cambio de legislación en el estatuto de la *Mudawana*, cuyo texto fue reformado por decreto real en el año 93, y de un proceso de polarización social en torno a esta cuestión, que se fue afianzando a lo largo de la década. Distintos factores influyeron en la relevancia adquirida por la cuestión de la situación de la mujer a partir de los años 90, entre los que cabe destacar el inicio de la liberalización política promovida por Hassan II, que culminó con la formación del gobierno de alternancia presidido por Youssoufi, líder de la USFP, en 1998; el florecimiento de la sociedad civil; y el aumento de las asociaciones dedicadas a la lucha por el respeto de los derechos humanos desde los inicios de la década (Murgue, 2011: 16). A esto debe añadirse una transformación gradual del modelo de familia tradicional, especialmente en el mundo urbano, y un aumento de los índices de alfabetización e inserción laboral entre las mujeres (El Harras, 2006: 109), así como su inclusión en los aparatos políticos del Estado (elección de las dos primeras mujeres diputadas en las elecciones de 1993 e inclusión en el gobierno de cuatro mujeres como Secretarías de Estado en el gobierno de Filali, en 1997) (Parejo, 2001: 114). Desde una perspectiva internacional, conviene destacar la creciente presión de la comunidad internacional por el respeto de los derechos humanos en el país y la ratificación, por parte de Marruecos, de distintos convenios que tenían por objetivo prevenir la violación de los derechos de aquellos colectivos menos protegidos, entre ellos la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, conforme a sus siglas en inglés) (Bras, 2007: 105).

En este clima de apertura y presión internacional, la ONG *Union de l'Action Féminine* realizó, en 1992, un llamamiento a la reforma del Código de Estatuto Personal mediante el lanzamiento de una campaña de recolecta de un millón de firmas, con la que logró aunar a los distintos actores pro-derechos humanos en torno a su causa (Bouayach, 2016: 116). La campaña, sin embargo, suscitó, a su vez, una fuerte respuesta por parte del sector islamista, cuya oposición se plasmaría en las críticas enunciadas por el PJD y por diversos ulemas independientes, que llegaron, a promover una fatua en la que acusaban de apostasía a los autores de la iniciativa (Eddouada y Pepicelli, 2010: 89). Al-Adl

wa-l-Ihsane, por su parte, no tomó ninguna posición ante la escalada de tensiones. Esta ausencia de postura fue justificada por el clima de represión que esta asociación vivía a comienzos de la década de los 90²³⁹.

En este contexto, el rey Hassan II se mostró favorable a la modificación del texto, en previsión de una escalada de la conflictividad social y en tanto que no se mezclara la *Mudawana* con las elecciones y la política. Como afirmó en su discurso por el aniversario de la Revolución Nacional, el 20 de agosto de 1992 (Hassan II, 2002: 106):

“Garde-toi de mêler, lors de la campagne référendaire et des campagnes électorales qui la suivront, ce qui est du domaine de ta religion à ce qui relève du temporel et de la politique.”

Esta postura, que incluyó la recepción en audiencia de un grupo de mujeres representantes de la lucha por una mejora de los derechos de la mujer, culminó, finalmente, en la reforma del Código de Estatuto Personal (primera reforma del texto desde su promulgación en 1958), por decreto real el 10 de septiembre de 1993. El nuevo texto, sin embargo, mostró una escasa intención de cambio por parte del monarca, el cual se limitó a apaciguar las protestas de los bloques en oposición, promoviendo una mejora mínima a favor de una mayor protección de la mujer y sus hijos, pero sin alejarse del modelo de familia tradicional, patriarcal, hasta entonces defendido (Pérez Beltrán, 2006: 297). Pese al escaso alcance de las reformas, su modificación tuvo un importante valor simbólico, puesto que demostró que el texto podía ser susceptible a cambios (Ruiz-Almodóvar, 2006: 19).

Pese a que el debate social en torno a la reforma del estatuto personal no alcanzase el nivel de disenso que llegó a adquirir a lo largo de la siguiente década, esta primera experiencia refleja la confrontación que se desarrollaría posteriormente entre modernistas e islamistas, permitiendo observar las dinámicas y argumentos que se mantendrían a lo largo del conflicto. Entre ellos, cabe mencionar, en primer lugar, la polarización de la sociedad (incluyendo los distintos componentes de la sociedad civil y los partidos políticos) en torno a la necesidad y posibilidad de reformar el Código de familia vigente, la cual culminó en dos bloques que pueden denominarse de modernistas e islamistas; la fuerte respuesta a la iniciativa suscitada en el bloque islamista; y el traslado del debate en torno a la mujer desde el terreno de los derechos humanos a otros ámbitos, en especial al debate en torno a la sacralidad del texto y su posibilidad de reforma. Este último aspecto constituyó la piedra angular de las protestas, puesto que su sacralidad es la que determina

²³⁹ Entrevista n° 38, H. Alaoui, miembro de la sección femenina de AWI, 17/04/2017.

la posibilidad de alteración del código legislativo y la autoridad sobre la que debe recaer esta tarea, es decir, el cuerpo religioso del país, con el rey como Comendador de los creyentes a la cabeza, o un organismo secular. En este sentido, el marco religioso en el que se ha encuadrado la *Mudawana* limita la potestad de la reforma al terreno religioso y refuerza la capacidad del rey de arbitraje e intervención, como Comendador de los creyentes (Murgue, 2011: 18). En esta dirección debe leerse la aprobación por decreto real de la *Mudawana* de 1993, puesto que, como afirma Hassan II al abordar la modificación del texto: “C’est moi qui porte la responsabilité de la *moudawana* ou de son application. Réfère-toi à Moi” (Hassan II, 2002: 106).

8.2. El Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo y la polarización de la sociedad

El inicio del periodo de alternancia impulsado por Hassan II, que se plasmó en la formación de un gobierno presidido por Abderrahman Yousoufi, de la USFP, significó un nuevo impulso para la lucha por los derechos de la mujer en Marruecos. De igual modo, el acceso al trono de Mohamed VI, tras la muerte de su padre, el 29 de julio de 1999 y las posturas favorables a la integración de la mujer expresadas durante sus primeros meses de reinado parecieron afianzar esta situación (Daoud, 2002: 250). Esta intención quedó reflejada ya en su segundo discurso, en conmemoración del 46º aniversario de la revolución del rey y el pueblo, el 20 de agosto de 1999, tan sólo un mes después de su llegada al poder:

“Comment espérer atteindre le progrès et la prospérité alors que les femmes, qui constituent la moitié de la société, voient leurs intérêts bafoués, sans tenir compte des droits par lesquels notre sainte religion les a mises sur un pied d’égalité avec les hommes, des droits qui correspondent à leur noble mission, leur rendant justice contre toute iniquité ou violence dont elles pourraient être victimes, alors même qu’elles ont atteint un niveau qui leur permet de rivaliser avec les hommes, que ce soit dans le domaine de la science ou de l’emploi ?”²⁴⁰

En este contexto, el entonces Secretario de Estado del gobierno de Yousoufi, Mohamed Said Saadi (perteneciente al PPS, el antiguo Partido Comunista Marroquí), promovió el Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo, hecho público en

²⁴⁰ Discurso de S.M. Mohamed VI por el 46º aniversario de la revolución del rey y el pueblo, 20/08/1999. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-du-46ème-anniversaire-de-la-révolution-du-roi-et-du-peuple>>. [consultado el 12/03/2018]

el año 1999, y fuertemente influenciado por la participación de Marruecos en la IV Conferencia Mundial sobre las Mujeres celebrada en Beijing en 1995 (Salime, 2011: 71). Esta propuesta innovadora, apoyada por el Banco Mundial, se distanciaba de los presupuestos religiosos sobre los que se sustentaba la *Mudawana* y recogía las principales “demandas tradicionales del movimiento feminista marroquí” (Tomé Alonso, 2015: 141). La iniciativa, que recogía 215 medidas destinadas a la mejora de las condiciones de la mujer en múltiples ámbitos, realizaba 12 propuestas de modificación de la *Mudawana*, lo que, en última instancia, implicaba una reforma radical de este código legislativo. Estas medidas incluían la elevación de la edad de matrimonio hasta los 18 años, la supresión de la figura del tutor, fuertes restricciones al repudio y la poligamia y una modificación de los términos de la custodia de los hijos (López Enamorado, 2003: 113).

Esta iniciativa contaba con el apoyo de la USFP y el PPS, el conjunto de organizaciones feministas y pro-derechos humanos y determinados sectores del Partido del Istiqlal. Este bloque se apoyaba, especialmente, sobre argumentos de carácter social (desequilibrio entre los avances sociales logrados por las mujeres y la legislación conservadora que preservaba el país) para defender la reforma, enmarcada en la necesidad de respeto de los derechos universales (Bras, 2007: 122).

La propuesta, sin embargo, tuvo una fuerte respuesta por parte de las fuerzas conservadoras. El entonces Ministro de *Habous* y Asuntos Islámicos, Abdelkader Alaoui M'Daghri, fue uno de los principales portavoces de las protestas, calificando el Plan como contrario a la *sharia* y movilizándolo a la Liga de ulemas en su contra. El PJD, por su parte, respaldó las reivindicaciones organizando a las fuerzas de oposición en el “Comité Nacional para la Protección de la Familia Marroquí”, que incluyó personalidades de otros partidos políticos, entre ellos del Partido del Istiqlal (un apoyo importante, puesto que el Istiqlal formaba parte del propio gobierno de alternancia de Youssoufi), del Movimiento Nacional Popular, la Reagrupación Nacional de Independientes o del Movimiento Popular (Bras, 2007: 107). Este Comité era una respuesta a la “Red de Apoyo al Plan de Acción para la Integración de la Mujer al Desarrollo” creada varios meses antes, en junio de 1999, por las fuerzas modernistas. Esta iniciativa era parte de la estrategia política del PJD, que percibió en la situación de conflictividad una ventana de oportunidad para reforzar su papel parlamentario y su liderazgo entre los sectores conservadores (Tomé Alonso, 2015: 143; Pérez Beltrán y Macías Amoretti, 2017: 3). Junto al lanzamiento de este Comité, se promovieron otros medios de movilización y sensibilización de la población: sermones en las mezquitas, recolectas de firmas, publicaciones en los medios

de comunicación de los distintos actores, etc. (Pérez Beltrán y Macías Amoretti, 2017: 23). Como se analizará a continuación, llama la atención la decisión de al-Adl wa-l-Ihsane de no integrarse en el bloque islamista y de participar únicamente en actividades puntuales, fundamentalmente en la manifestación de Casablanca del 12 de marzo de 2000. Por otro lado, como se ha expuesto anteriormente, el factor principal responsable de esta polarización, que dividió a la población y a los actores políticos por igual, fue la carga identitaria con que se asoció el Código de Estatuto Personal, identificado como un “derecho que se construye en nombre de la identidad” (Bras, 2007: 94). La reforma del texto fue, por lo tanto, percibida por el sector islamista y conservador como un ataque al islam como elemento representativo y cohesionador del país. El argumento, no obstante, se trasladó, también, al terreno de la independencia nacional y la injerencia extranjera en el país, al emplearse los derechos humanos universales como “marco regidor” de la reforma (Ramírez, 2004: 20) y tratarse de un Plan producido con el apoyo del Banco Mundial. Como señalan Pérez Beltrán y Macías Amoretti, esta percepción permitió trasladar el argumentario islamista desde la perspectiva religiosa al ámbito cultural, nacionalista e identitario, contribuyendo a la construcción de un discurso hegemónico que tuvo un amplio calado sobre el electorado conservador (Pérez Beltrán y Macías Amoretti, 2017: 2).

En el caso de al-Adl wa-l-Ihsane, la ampliación de la base argumental por parte de la oposición islamista le permitió suavizar el tono conservador de las reivindicaciones, distanciarlas del marco religioso y convertirlas en una reivindicación anti-occidental y crítica con el sistema político marroquí en su conjunto. Como explicaba Nadia Yassine en una entrevista al periódico “*Assabah*”:

“No queremos discutir mientras que en la propuesta baste con abrir la primera página para encontrar al Banco Mundial y los que estén detrás. Esa asociación ha demostrado en muchas ocasiones su enemistad con los pueblos vulnerables y lo ha demostrado, en efecto, en Marruecos, cuando propuso un plan ajuste estructural que acababa con nuestra educación y con el sector de la sanidad pública.”²⁴¹

Por su parte, durante estos primeros meses de conflicto, la postura inicial de la monarquía se caracterizó por su pasividad, en un contexto marcado por el reciente ascenso de Mohamed VI al trono. No obstante, en el plano político, se puede considerar que esta

²⁴¹ Al-Adl wa-l-Ihsane (2000). “نادية ياسين في حوار خاص مع ‘الصباح’” [en línea], *Aljamaa*, 20/04/2000. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2000/04/20/نادية-ياسين-في-حوار-خاص-مع-الصباح>>. [consultado el 12/03/2018]

decisión favorecía a la monarquía, puesto que le permitía medir las fuerzas de los actores intervinientes y su impacto en la sociedad (la manifestación que enfrentó a modernistas e islamistas en marzo del 2000 es un buen ejemplo de ello), al tiempo que se reforzaba su posición como árbitro del sistema y como líder religioso del país, en función de la autoridad que le concedía su estatus de Comendador de los creyentes para reformar el texto sagrado de la *Mudawana*. Esta posición de arbitraje, de hecho, era defendida tanto por el bloque islamista, opuesto a una desacralización del Código de Estatuto Personal, como por los sectores modernistas, contrarios a la participación de los ulemas en el proceso de reforma (Murgue, 2011: 27). Al mismo tiempo, la polarización de los actores político-sociales y la parálisis legislativa que conllevó beneficiaba al rey, permitiéndole mantener el equilibrio entre las tendencias modernista y tradicionalista. El hecho de que las primeras protestas surgiesen del Ministro de *Habous* y Asuntos Islámicos, una de las carteras reservadas al monarca, sugiere que se produjeron con el conocimiento del mismo²⁴² y “con la connivencia del PJD”²⁴³. Desde esta perspectiva, es necesario tener en cuenta la dimensión religiosa-tradicional sobre la que se apoya la monarquía alaouí, como medio de legitimación e instrumento de autoridad y control del campo religioso. Como afirma Khadija Ryadi, expresidenta de la Asociación Marroquí por los Derechos Humanos (AMDH):

“Il [le régime] utilise tout, et il veut garder sa contradiction, parce que le régime n’a pas le courage de dire « on veut instaurer un État moderne ». Il ne veut pas jouer ce risque parce que la légitimité du régime est aussi basée sur la religion. Tout la légitimé du régime depuis 50, 60 ans, même avant, est basé sur la religion, donc il ne peut pas jouer le risque de laisser tomber un pilier très important de sa légitimité.”²⁴⁴

8.2.1 El pensamiento de al-Adl wa-l-Ihsane con respecto a la situación de la mujer

Al-Adl wa-l-Ihsane decidió no participar en el enfrentamiento entre bloques, defendiendo unos planteamientos distintos a los del bloque islamista, basados, no en la sacralización de la *Mudawana*, sino en la necesidad de conservar un marco referencial religioso y en

²⁴² Entrevista nº 26, M. Darif, especialista en movimientos islamistas en Marruecos, 10/03/2017.

²⁴³ Entrevista nº 35, K. Ryadi, expresidenta de la Asociación Marroquí por los Derechos Humanos (AMDH), 30/03/2017.

²⁴⁴ *Ibid.*

su oposición al proceso de elaboración del Plan de integración, considerado unilateral y sujeto a injerencias extranjeras.

Sus acciones y declaraciones se realizaron a través de la sección femenina (que junto con la sección juvenil y la sección sindical integran el Círculo Político), y a través de Isnaf, una organización reconocida legalmente y orientada al desarrollo de la mujer, diferenciada del movimiento, pero ligada a éste. De forma general, la sección femenina se encarga de todos aquellos aspectos que giran en torno a la cuestión de la mujer (actividades de reflexión en torno a la jurisprudencia islámica, labores de formación y sensibilización de la mujer, acción y colaboración en el campo de la sociedad civil marroquí)²⁴⁵, mientras que Isnaf se creó en el 1999 (aunque no se presentó oficialmente hasta 2001), con una agenda comprensiva de carácter cultural y social dedicada, en líneas generales, a la protección, asistencia y formación de la mujer y los niños²⁴⁶. Pese a no poderse demostrar una relación directa entre la creación de esta segunda asociación y la reforma de la *Mudawana*, su creación coincide con un periodo de gran actividad y conflictividad con respecto a esta cuestión, durante el cual actuó en nombre de al-Adl wa-l-Ihsane y contribuyó a la interacción de este movimiento con actores político-sociales de los dos bloques de presión.

El motivo de su creación fue de orden pragmático, como explica Hakima Alaoui, miembro de la Asamblea nacional de la Sección femenina²⁴⁷:

“Etant donné que les autorités marocaines continuent de considérer qu’ al-Adl wa-l-Ihsane (et donc sa section féminine) est une association non autorisée et le diffusent dans les médias (malgré l’émission de plusieurs décisions de juges de tribunaux marocains qui assurent la légalité de l’al-Adl wa-l-Ihsane) donc certains particuliers et organismes se méfient d’assister ou de participer aux activités de la section, [...] Donc la section féminine a opté pour la création d’une nouvelle association indépendante de la section afin d’élargir ses réseaux relationnels et toucher un public cible encore plus large et plus diversifié.”

Asimismo, al tratarse de una organización diferenciada, sus miembros no tienen la obligación de pertenecer a al-Adl wa-l-Ihsane ni de predicar con todas sus ideas, mientras que, por el contrario, las decisiones más relevantes de la sección femenina necesitan ser aceptadas por los órganos dirigentes del movimiento islamista²⁴⁸. A la creación de estas

²⁴⁵ Entrevista nº 27, H. Alaoui, miembro de la sección femenina de Al-Adl wa-l-Ihsane, 15/03/2017.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ *Ibid.*

dos estructuras contribuyeron enormemente los esfuerzos de Nadia Yassine, hija de Abdessalam Yassine, que desde los años 80 pugnaba por otorgar un mayor peso a las mujeres en la asociación, y que desempeñó un papel fundamental de representación en lo referente a la *Mudawana*. Diversos autores han destacado las tensiones que este proceso de empoderamiento femenino ha generado en el sector masculino de la asociación (Yafout, 2016: 64; Belal, 2007; Salime, 2011: 142), lo que sin duda contribuiría a explicar la postura ambivalente mantenida por al-Adl wa-l-Ihsane con respecto a la reforma de la *Mudawana*. Esta afirmación, no obstante, ha sido negada por los miembros de la asociación entrevistados, que rechazan que su postura hubiese podido suponer un obstáculo a la integración de las mismas en la asociación²⁴⁹. Con independencia de estas tensiones, ambos organismos han mantenido un elevado volumen de trabajo y autoridad, impulsando una capacitación de la mujer desde una perspectiva social y religiosa en el seno de la sociedad, a través de la promoción de una reinterpretación (الإجتهد) de los textos sagrados orientado hacia un mayor empoderamiento de la mujer en el seno de la sociedad (Ramírez, 2004: 35).

Abdessalam Yassine, por su parte, dotó a la asociación de un pensamiento favorable a la emancipación de la mujer, orientado hacia la crítica de una jurisprudencia (الفقه) de carácter tradicionalista y paternalista, alejado de los valores promovidos por el islam (Yatouf, 2016: 61)²⁵⁰. Como señala Macías Amoretti, este pensamiento supone una ruptura con la visión tradicional de la mujer en el islam (comprensión de la mujer como un agente activo de la sociedad, integrada en la comunidad y participativa en la sociedad civil, lo que la distancia de los roles que tradicionalmente le han sido asignados) y de ruptura con la visión occidentalizante de la mujer, reivindicando un reconocimiento de la misma desde el marco del islam (Macías Amoretti, 2005: 105). Frente a estos dos modelos, Yassine defiende la igualdad de género desde una perspectiva religiosa (en tanto creyentes) y de acción conjunta, que conducirá a la emancipación de la mujer a través de su participación en la acción social (Macías Amoretti, 2007: 194). A pesar de ello, Yassine mantiene algunos de las cuestiones más polémicas con respecto a la mujer tradicionalmente defendidas en el islam, tales como la poligamia, el valor del testimonio

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ Este pensamiento fue desarrollado en su obra “تنوير المؤمنات” (La iluminación de las creyentes), publicada en 1995 y consagrada por entero a la cuestión de la mujer.

de la mujer, o la responsabilidad masculina en la gestión económica del hogar y la posición de la mujer en la familia (Ben Elmostafa, 2007: 267-268).

Asimismo, la asociación establece una relación entre “la degradación de la condición de la mujer y la degradación de la sociedad musulmana” (Yafout, 2016: 64). Esta vinculación es importante pues permite distanciar sus críticas de las fuentes del islam y extenderlas a la situación política y religiosa de Marruecos y, en última instancia, al Majzén como instigador de la misma. Esta crítica se dirige contra el cuerpo de ulemas, instrumentalizado por el Majzén y considerado culpable de fomentar una conceptualización tradicional del papel de la mujer en la sociedad marroquí (Macías Amoretti, 2005: 109), así como contra el funcionamiento de un sistema corrupto que impide la correcta aplicación de la legislación. Esta última idea constituyó uno de los principales argumentos utilizados durante el debate en torno a la *Mudawana*, menospreciando los avances del texto legislativo en aras de una reforma completa del sistema. Como expresaba un miembro de al-Adl wa-l-Ihsane:

“Ce ça le problème, ce n’était pas la Moudawana, ni la Moudawana qui avait auparavant, ni la Moudawana qu’on a aujourd’hui, ils ont des choses qui ne sont bien ni pour la femme ni pour l’homme, parce que le système est pourri. Maintenant, on peut donner de l’argent à une juge, pour qu’il permet de d’épouser une fille de 16 ans, soit d’avoir une autre femme... parce que l’argent conditionne tout. Ce ça le problème, ce n’est pas la loi, c’est la culture, l’éducation de gens.”²⁵¹

No obstante, como se observará a continuación, estas ideas no fueron claramente definidas a lo largo del periodo objeto de estudio, en el que se involucró de manera tangencial, situando sus críticas en el terreno político y no en el religioso o en el de los derechos de la mujer. El siguiente apartado analiza las acciones promovidas durante este periodo y trata de explicar la razón de su actuación.

8.2.2 La postura de al-Adl wa-l-Ihsane ante la polarización de la sociedad

Al-Adl wa-l-Ihsane se caracterizó por mantener una postura ambigua a lo largo del debate de la *Mudawana*, enfrentada al Plan propuesto por Saadi, pero sin unirse a las reivindicaciones del bloque islamista (si bien compartía el fundamento de muchos de sus argumentos, especialmente de aquellos alejados del ámbito religioso). Esta indecisión puede explicarse por las presiones internas por mantener una postura favorable al

²⁵¹ Entrevista n° 22, M. M., miembro de Al-Adl wa-l-Ihsane, 23/02/2017.

desarrollo e integración de la mujer, pero dentro del marco del Corán y la Sunna, lo que situaba al movimiento en un terreno intermedio entre ambos bloques en disputa. De igual modo, el hecho de que las reivindicaciones en torno a esta cuestión se emitiesen únicamente desde la sección femenina de al-Adl wa-l-Ihsane, y no desde sus órganos centrales, y que estuviesen dirigidas hacia una transformación global del sistema, sobrepasando el ámbito de la mujer, parece sugerir que la cuestión de la mujer y la reforma de la *Mudawana* no ocupaban, al menos inicialmente, un lugar prioritario en su agenda²⁵². A estas dos consideraciones debe añadirse el hecho de que el bloque opuesto a la reforma defendiese la intervención y arbitraje del monarca como Comendador de los creyentes, lo que contradecía la posición ideológica mantenida por esta asociación islamista en torno a la monarquía (Pérez Beltrán y Macías Amoretti, 2017: 29).

De este modo, las críticas de la asociación al Plan de integración de la mujer no se encuadraron en el ámbito religioso, sino en el rechazo de la intervención extranjera y la exclusión de las fuerzas políticas y sociales del país en el proceso. La crítica se fundamentaba, por tanto, sobre una cuestión de forma, más que de fondo (Bras, 2007: 119). Como explica un miembro de la Asamblea nacional de la Sección femenina de la asociación, la oposición del movimiento al Plan del gobierno se debía a:

- “1- c’était un projet proposé et financé par la Banque Mondiale, organisme qu’on ne cesse de critiquer pour les conséquences néfastes des politiques qu’il impose au Maroc (et d’ailleurs aussi aux autres pays du tiers monde) et dont on souffre encore dans différents secteurs dont l’enseignement et la santé. Donc, ce Plan (même s’il est qualifié de National) a été imposé aux marocains de l’extérieur ce qui est totalement rejeté ;
- 2- la manière et la hâte avec laquelle ce plan a été manigancé sans aucune approche participative qui implique tous les acteurs concernés,
- 3- le plan n’émane pas de besoins exprimés par les marocains mais par des agendas extérieurs.”²⁵³

Asimismo, en el contexto del debate de la sacralidad e inmutabilidad del Código de Estatuto Personal, Nadia Yassine defendió su posibilidad, e incluso deber, de reforma, siempre que ésta se produjese dentro del marco del islam:

“Vemos que el diálogo y el debate están polarizados, no al plan, sí a la *Mudawana*. Nosotros no creemos que la *Mudawana* sea algo sagrado, y eso es lo que dijo mi padre en sus opiniones sobre “alfiqh wa altarij”, y si no lo declaró, el libro expresa esa idea. Estamos hablando, no

²⁵² Entrevista n° 10, J.A. Macías Amoretti, especialista en mundo árabe e islámico, 20/01/2017.

²⁵³ Entrevista n° 27, H. Alaoui, miembro de la sección femenina de Al-Adl wa-l-Ihsane, 15/03/2017.

digo de una alternativa, sino de un plan social que vea la solución desde el islam y que hace necesario una vuelta al origen, al libro sagrado y a la sunna, ellos son la fuente.”²⁵⁴

De este modo, la asociación rechazó la dinámica de bloques, tratando de presentarse como una tercera vía, una oposición intermedia capaz de promover un diálogo entre las partes en conflicto. Esta tercera vía consistía en la promoción de un “acuerdo islámico” (ميثاق اسلامي) comprensivo e incluyente de todos los actores, que se apoyase en el islam como elemento identitario de la sociedad marroquí y lo reconociese como un terreno común a todas las partes. Esta propuesta se lanzó en mayo de 2003 como parte de un llamamiento al diálogo entre todos los actores político-sociales:

“Lo último que se ha propuesto a esta élite marroquí que controla el país es lo que llamamos ‘el acuerdo islámico’. Nosotros no queremos hacer descender un pacto que obligue a los otros y los comprometa, nosotros no creemos en la exclusión, consideramos que un diálogo nacional serio tiene que englobar al conjunto de elementos de la sociedad civil y al conjunto de elementos políticos y sentarlos en una mesa de diálogo. Tenemos que tomar como punto de partida aquello que nos une y no que nos separa. Si adoptamos, por ejemplo, una postura partidista y no nos une, o si adoptamos los canales políticos y no nos unen, esto significa que cuando proponemos un “acuerdo islámico” no queremos excluir a otros, sino que aspiramos a unirnos en torno a un elemento compartido, a un terreno común. Si todas las partes se consideran musulmanas, entonces, encontrarse en el islam para hallar soluciones reales no es algo sólo de las mujeres marroquíes, sino que se estaría produciendo un desarrollo real que comprende a los hombres y las mujeres, que iniciarían múltiples reformas radicales que terminarían en el Código de estatuto personal.”²⁵⁵

La asociación, sin embargo, fracasó en su iniciativa, que fue reconocida únicamente por los miembros del bloque islamista (en el caso más claro, junto con el llamamiento se lanzó una jornada de diálogo abierta, a la que sólo consiguieron atraer a actores del bloque islamista, y, en especial, a ponentes del MUR y el PJD²⁵⁶). Este rechazo (entendido por la asociación como un boicot de las fuerzas modernistas) muestra la incapacidad de al-Adl wa-l-Ihsane para superar el *cleavage* islamistas-modernistas que regía las relaciones

²⁵⁴ Al-Adl wa-l-Ihsane (2000). “نادية ياسين في حوار خاص مع الصباح” [en línea], *Aljamaa*, 20/04/2000. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2000/04/20/الندوة-ياسين-في-حوار-خاص-مع-الصباح>>. [consultado el 12/03/2018]

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). “هذه هي منحة العدل والإحسان لنسائها!...” [en línea], *Aljamaa*, 15/05/2003. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2003/05/15/هذه-هي-منحة-العدل-والإحسان-لنسائها!>>. [consultado el 12/03/2018]

políticas del momento y de establecer vínculos con los actores de la oposición ajenos al bloque islamista.

8.2.3 Las manifestaciones de Rabat y Casablanca y la creación de una Comisión real

El enfrentamiento entre los dos bloques culminó el 12 de marzo de 2000 con la convocatoria de dos manifestaciones, que tuvieron lugar, una en Rabat, aprovechando una manifestación mundial por los derechos de la mujer y que en Marruecos acabaría por convertirse en una demostración de apoyo al Plan de integración de la mujer, y una segunda en Casablanca, organizada por el bloque islamista en respuesta al proyecto de reforma. En esta manifestación participaron el conjunto de actores islamistas, incluyendo al-Adl wa-l-Ihsane, que hasta ese momento se había mantenido al margen de la campaña del Comité Nacional para la Protección de la Familia Marroquí.

La cifra de manifestantes varía en función de la fuente consultada, si bien todas coinciden en que, a pesar de que la manifestación pro-modificación de la *Mudawana* tuviese un éxito moderado, con una participación aproximada cercana a las 100.000 personas²⁵⁷, la manifestación del bloque islamista impactó al país por su organización y capacidad de convocatoria, con una asistencia superior a los 300.000 manifestantes (con algunas de las asociaciones convocantes llegando a afirmar que la cifra de participantes era próxima al millón)²⁵⁸. Esta manifestación constituyó la primera gran demostración de fuerza de los movimientos islamistas desde los años 90 (Daadaoui, 2011: 120) y la primera vez que MUR, PJD y al-Adl wa-l-Ihsane colaboraban en un acto de oposición al gobierno (Salime, 2011: 77), reforzando, así, su posición en el panorama político marroquí y convirtiendo la cuestión de la mujer en una reivindicación de la naturaleza religiosa de la sociedad marroquí (Daoud, 2002: 253)²⁵⁹. El éxito de la manifestación islamista condujo a la

²⁵⁷ Cifra proporcionada por *El País*, en Canales, Pedro (2000). “Centenares de miles de marroquíes exigen un cambio en la sociedad”, *El País*, 12/03/2000. Disponible en: <http://elpais.com/diario/2000/03/13/internacional/952902001_850215.html>. [consultado el 12/03/2018]

²⁵⁸ *Ibíd*; Jouhairi, Noureddine (2000). “Marches des femmes à Rabat et à Casablanca”, *MarocHebdo*, 17/03/2000. Disponible en: <<http://www.maghress.com/fr/marochebdo/41005>>. [consultado el 12/03/2018]

²⁵⁹ Daoud, por ejemplo, recoge a este efecto la proclama, esgrimida durante la manifestación, “Nous sommes le pays réel”, que permite comprender este carácter identitario presente en las reivindicaciones (Daoud, 2002: 253).

paralización del Plan, abandonado definitivamente en septiembre de 2000, y a la solicitud de intervención del rey, que formó una Comisión real consultiva en marzo de 2001.

En este contexto, la participación de al-Adl wa-l-Ihsane en la manifestación del 12 de marzo de 2000 fue producto de un cálculo político, más que ideológico²⁶⁰. En nuestra opinión, esta decisión puede comprenderse tomando en consideración el complejo equilibrio que al-Adl wa-l-Ihsane trataba de mantener en el ámbito ideológico, en el que defendía una postura favorable a la reforma de la *Mudawana* y a la emancipación de la mujer en la sociedad, pero que se mantenía más próxima a los presupuestos del bloque islamista debido al fuerte componente religioso que envolvía la propuesta. Al mismo tiempo, es necesario tener en cuenta otros factores, como el hecho de que la red de colaboración de al-Adl wa-l-Ihsane se hubiese tejido, tradicionalmente, hacia los actores que conformaban este Comité Nacional para la Protección de la Familia Marroquí; que los seguidores y simpatizantes de este movimiento islamista compartiesen unos valores más cercanos a los del Comité; y que la protesta se realizase en un contexto de reivindicación de la representación de los valores islámicos de la sociedad, lo que podía debilitar el peso del referente ideológico de al-Adl wa-l-Ihsane en caso de no participar.

Como explica Omar Iharchane, miembro del Círculo Político de al-Adl wa-l-Ihsane²⁶¹:

“On n’a pas participé à tout ce dynamisme, mais lors de la manifestation de Casa, le courant qui est pour ce plan a dit qu’il va organiser une manif à Rabat, qui soit avec le plan de Saaïd Saaïdi. On est obligé d’être, soit avec ce qui sont à Rabat, ou de rester le mains croisés. Donc, c’est une démonstration de forces sociétales, qu’est-ce qu’on va faire ? On a choisi de faire une autre manifestation à Casa pour éviter le conflit et pour faire un rapport dans la société marocaine très claire. Mais, à Casa, on a dit qu’on est contre le projet de Saaïd Saadi, et pour la réforme de la *Moudawana*, parce que c’est qu’on dit toujours. Et pour cela, je pense qu’après cette journée de deux manif., chacun a assumé la leçon, et il a connu sa force, ou sa dimension dans la société. Et après cette manif, on n’a parlé jamais de plan de Saaïd Saadi, et on parle seulement de la réforme de la *Moudawana*, et on est toujours avec.”

Se observa, de este modo, una comprensión de las manifestaciones como pulso de fuerza entre actores políticos, adquiriendo, así, las movilizaciones una impronta política que pretendía reclamar la importancia de estos actores en el escenario político del país. Como declara Nadia Yassine tras el éxito de la manifestación (citado en Daoud, 2002: 253):

²⁶⁰ Entrevista n° 27, H- Alaoui, miembro de la sección femenina de AWI, 15/03/2017.

²⁶¹ Entrevista n° 19, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 14/02/2017.

“Il s'agit pour nous de rejeter le plan gouvernemental mais aussi d'une démonstration de force contre les élites occidentalisées de Rabat. Les Marocains rejettent les plans imposés par l'Occident car la *charia* reconnaît les droits de la femme musulmane et la protège.”

Este pulso cumplía, por lo tanto, un doble propósito, de reivindicación política por parte de los movimientos islamistas (objetivo de especial relevancia para al-Adl wa-l-Ihsane, dado su carácter de actor político *outsider* del sistema) y de reivindicación identitaria para el país. Como expresa Mustapha, miembro de al-Adl wa-l-Ihsane²⁶²:

“La manifestation de Casablanca était conditionnée par le moment, parce qu'il y avait un essai de diviser la société en deux, entre les islamistes et les modernistes, et la manifestation, je pense, était un message clair de que tout le monde était avec l'islam. La *yamaa* avait une opinion sur la manifestation, mais ce ça le message, parce qu'ils on dit que le peuple marocain choisit une chose qu'ils étaient contre, sur tout concernant les règles de Coran, comme les règles de l'héritage, puisqu'ils sont des règles qui sont dans le Coran et on ne peut pas changer le Coran. On peut les interpréter, mais changer les préceptes de Coran, on ne peut pas.”

Estas dos manifestaciones constituyeron, a su vez, las dos primeras manifestaciones oficialmente aprobadas durante el periodo de Mohamed VI. Éste justificaría, posteriormente, en una entrevista concedida al periódico *Le Figaro* en 2004, el ascenso de la conflictividad social y el éxito de la manifestación aludiendo a su escaso tiempo en el trono y a su falta de posicionamiento en la cuestión:

“Cette manifestation islamiste s'est déroulée quelques mois après mon investiture. Je ne m'étais pas encore prononcé, je n'avais pas encore fait de déclaration. Je pense donc que la marche de Casablanca a été un exutoire, une façon de se défouler.”²⁶³

Esta demostración de fuerza, no obstante, no perjudicaba al monarca y el grado de conflictividad adquirido puede inscribirse en la estrategia de “divide y vencerás” empleada previamente por Hassan II, con el fin de mantener a la oposición al régimen dividida. Igualmente, la creación de una Comisión real consultiva (a solicitud del propio gobierno de la USFP en febrero de 2001) refleja, de nuevo, el modelo de intervención política llevado a cabo anteriormente por Hassan II, lo que le permitía reforzar su papel de árbitro del sistema, como figura fundamental del mismo, y gestionar los asuntos del Estado, que dejan de ser competencia del gobierno o la sociedad civil. Como señala Tomé Alonso, se reproduce, así, el “dualismo político” practicado por Hassan II, que fortalece,

²⁶² Entrevista n° 22, Mustapha M., miembro de Al-Adl wa-l-Ihsane, 23/02/2017.

²⁶³ Entrevista a S. M. Mohamed VI, *Le Figaro*, 04/09/2001. Disponible en: <http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/interview-accord%C3%A9e-par-sa-majest%C3%A9-le-roi-mohammed-vi-au-quotidien-fran%C3%A7ais-%C2%AB-le>. [consultado el 12/03/2018]

por un lado, el papel de la sociedad civil, evolucionando hacia un mayor pluralismo político, a la par que se la sustrae de su poder de actuación en nombre del consenso político mediante la intervención directa de la monarquía (Tomé Alonso, 2015: 145). Esta intervención fue apoyada por las fuerzas gubernamentales y por el propio tejido social feminista, organizadas tras la manifestación bajo el paraguas del denominado “Espacio asociativo”, el cual desarrolló una nueva línea argumental más cercana a los presupuestos islamistas (Ramírez, 2004: 20).

Esta doble estrategia fue denunciada por al-Adl wa-l-Ihsane, que, a través de antiguos miembros destacados de la sección femenina como Ghizlaine Bahraoui, afirmó:

“El problema [...] es el comportamiento diferenciador empleado por el Majzén con el fin de romper el tejido de la sociedad civil, apoyar su credibilidad perdida, y tratar con ello de restaurarse como árbitro.”²⁶⁴

En esta dirección se enmarca la propuesta de “acuerdo islámico” realizada por al-Adl wa-l-Ihsane, entendida como un puente de unión de la población y cuyo objetivo era arrebatarse la iniciativa legislativa al monarca.

Asimismo, sus críticas acusaban a la Comisión de:

- Reflejar el desequilibrio institucional existente en el país.
- Ser un reflejo de la escasa voluntad real de cambio de la monarquía, al considerar que la cuestión de la mujer se empleaba únicamente como una carta para mejorar su imagen en el exterior.
- Mostrar la escasa intención de reforma del sistema patriarcal, a limitarse a una revisión parcial de la cuestión de la mujer.²⁶⁵

Aunque la Comisión real recogía los propósitos del Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo, la intervención del rey tuvo un fuerte impacto sobre el enfoque de la reforma, desplazando la línea argumental desde el campo de los derechos sociales al terreno religioso, y la capacidad de decisión del ámbito social al control exclusivo por parte del monarca (Ramírez, 2006: 27). Se observa, de este modo, una resacralización del texto, que adquiere un argumentario religioso y recae en el ámbito de

²⁶⁴ Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). “قراءات لوضعية المرأة من التشخيص إلى التحكيم” [en línea], *Aljamaa*, 10/04/2003. Disponible en: <https://www.aljamaa.net/ar/2003/04/10/ال-إلى-التشخيص-قراءات-لوضعية-المرأة-من-التحكيم>. [consultado el 12/03/2018]

²⁶⁵ Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). “الأستاذة منى الخليفة تعبر عن موقف القطاع النسائي لجماعة العدل والإحسان من أشغال اللجنة”. *Aljamaa*, 11/09/2003. Disponible en: <https://www.aljamaa.net/ar/2003/09/11/الأستاذة-منى-الخليفة-تعبر-عن-موقف-القطاع-النسائي-لجماعة-العدل-والإحسان-من-أشغال-اللجنة>. [consultado el 12/03/2018]

actuación del rey como autoridad política (árbitro del sistema político) y religioso (Comendador de los creyentes). No obstante, a pesar de este nuevo impulso, la Comisión presentó sus resultados a finales de 2002 sin haber conseguido alcanzar un acuerdo, estancando, aparentemente, el proceso de reforma iniciado tres años antes (Cuberta-fond, 2004: 164).

8.3. El cambio de escenario de 2003 y la aprobación de la *Mudawana*

Los atentados de Casablanca de 2003 supusieron un cambio radical en el panorama islamista, quebrantando sus relaciones con el resto de actores del sistema político y limitando su capacidad de actuación, en un clima caracterizado por la represión del campo islamista y la presión política al PJD (estas cuestiones se han desarrollado en el capítulo 7). En este nuevo contexto, el rey Mohamed VI anunció el 10 de octubre de 2003, en el discurso de apertura de la sesión legislativa de otoño, la promulgación de un nuevo texto de la *Mudawana*, que habría de ser sometido a control parlamentario durante los meses siguientes. Al igual que ocurrió con la ley antiterrorista, el nuevo texto fue aprobado por todas las formaciones políticas sin suscitar controversias e incluyendo el apoyo del PJD, principal promotor de la oposición a la reforma parlamentaria.

En este clima, el anuncio del monarca recibió, además, un fuerte impulso mediático y por parte de las organizaciones feministas, llamadas a colaborar (una vez desarrollado el texto) en su propagación y sensibilización de la ciudadanía (Bouayach, 2016: 116).

El nuevo Código de Estatuto Personal recogía las medidas anunciadas en 1999, la familia pasaba a ser responsabilidad conjunta de los cónyuges, se eliminaba la figura del tutor matrimonial, se elevaba la edad legal para contraer matrimonio hasta los 18 años, restringía las condiciones de la poligamia, instauraba el divorcio por consenso mutuo y simplificaba el reconocimiento de los matrimonios realizados en el extranjero²⁶⁶. Esto suponía una ampliación considerable de la protección jurídica de la mujer y la familia (Ruiz-Almodóvar, 2004: 209); pese a lo cual, continuaron dejándose importantes reformas pendientes, entre ellas, la supresión de la poligamia y la igualdad en la herencia, dos de los aspectos más sensibles del proceso de reforma. Por otro lado, pese a recoger

²⁶⁶ Discurso de S.M. Mohamed VI en la apertura de la segunda sesión legislativa, 10/10/2003. Disponible en: <http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-mohammed-vi-lors-de-louverture-de-la-2ème-année-législative-de>. [consultado el 12/03/2018]

las reivindicaciones originales, se observa un cambio en el marco legitimador de la reforma, trasladada al ámbito religioso y manteniendo un fuerte referente islámico, como demostró el hecho de que todas las modificaciones realizadas fuesen defendidas en el discurso del monarca mediante referencias al islam y versículos coránicos. Como declaró Mohamed VI:

“Nous avons veillé à ce qu'elles cadrent avec les principes et les références ci-après :
Je ne peux, en Ma qualité d'Amir Al Mouminine, autoriser ce que Dieu a prohibé, ni interdire ce que le Très-Haut a autorisé ;
Il est nécessaire de s'inspirer des desseins de l'Islam tolérant qui honore l'Homme et prône la justice, l'égalité et la cohabitation harmonieuse, et de s'appuyer sur l'homogénéité du rite malékite, ainsi que sur l'Ijtihad qui fait de l'Islam une religion adaptée à tous les lieux et toutes les époques, en vue d'élaborer un Code moderne de la Famille, en parfaite adéquation avec l'esprit de notre religion tolérante.”²⁶⁷

De esta forma, la cuestión se trasladó, finalmente, al campo religioso, lo que devolvía la autoridad para reformar el texto legislativo al rey Mohamed VI, en tanto que Comendador de los creyentes. Asimismo, el hecho de que el nuevo Código no se aprobase por decreto real, sino que se hiciese a través del Parlamento, contribuía a reforzar, además, la legitimidad democrática del monarca (González del Miño, 2005: 60), y mostraba la doble autoridad sobre la que se apoya la monarquía, política y religiosa.

Por otro lado, y en paralelo a la aprobación de la *Mudawana*, se inició un proceso de feminización de la estructura religiosa del Estado con el propósito de integrar a las mujeres en sus instituciones, en lo que Eddouada y Pipicelli han denominado un “feminismo islámico de Estado” (Eddouada y Pepicelli, 2010: 94). Para ello, se destinaron 104 mujeres *alimat* (عالمات, femenino de ulemas) a los Consejos de ulemas provinciales, regionales y locales entre los años 2004 y 2005, además de crearse secciones dedicadas al tratamiento de las cuestiones relacionadas con la mujer dentro de estos Consejos (Wainscott, 2017: 149-150). De igual modo, se promocionaron los cargos de predicadoras (واعظات), y de *mourchidat* (المرشدات – guías religiosas), dirigidos a la orientación religiosa de la mujer (Pérez Mateo, 2015: 179; Wainscott, 2017: 150). Se asiste, por lo tanto, a un doble empoderamiento de la mujer, de naturaleza legislativa, pero, también, religiosa (si bien en este segundo campo un elevado número de restricciones, encontrándose circunscritas al trabajo con un público femenino). Ambas reformas deben entenderse en clave del proceso de cambio impulsado por Palacio a raíz

²⁶⁷ *Ibid.*

de los atentados de Casablanca de 2003, de implantación de un islam oficial y recuperación del control del campo religioso, por un lado, y de feminización del Estado, por el otro, que atendía a la nueva realidad social de las mujeres marroquíes (Direche, 2010: 1).

El nuevo texto fue aprobado por unanimidad el 23 de enero de 2004. El apoyo del PJD a la propuesta reflejaba la decisión del partido, en pleno proceso de integración institucional, de no enfrentarse a los intereses del régimen (Tomé Alonso, 2015: 187). Igualmente, al-Adl wa-l-Ihsane mostró su apoyo a la decisión real. Este hecho nos conduce a preguntarnos por las razones de este giro radical en su postura, cuando, frente al PJD, al-Adl wa-l-Ihsane, debido a su carácter externo al sistema, no tenía la necesidad de responder al electorado ni a las exigencias del sistema institucional y partidista (Ramírez, 2004: 22), ni se había visto tan afectado por la presión, mediática o policial, como otros actores del campo islamista tras los atentados de Casablanca. Desde esta perspectiva, cabe tener en cuenta que al-Adl wa-l-Ihsane había mantenido una postura de oposición menos rígida que la adoptada por el Comité Nacional para la Protección de la Familia Marroquí, declarando en reiteradas ocasiones que su postura estaba motivada por intereses políticos, más que religiosos, e intentando posicionarse como una tercera vía frente a las posturas polarizadas. De este modo, la asociación diluyó su oposición a la reforma de la *Mudawana* en una crítica global del sistema, que trascendía el ámbito legislativo y se dirigía contra el Majzén como garante del régimen marroquí actual. Como afirma Hakima Alaoui²⁶⁸:

“notre position vis-à-vis du code de famille n’a jamais changé. Nous étions parmi les premiers à contester le code de statut personnel (ex nomination du code de famille), à dénier sa sainteté et à revendiquer sa révision (vu qu’il contenait beaucoup d’injustices très lointaines de l’esprit de la religion islamique). En revanche, nous défendions, et encore aujourd’hui le fait que cette révision se fasse dans une approche globale et non seulement législative chose que beaucoup sont contraints à accepter actuellement treize ans après le début de mise en œuvre du nouveau code de famille vu les failles enregistrées dans l’exécution et aussi les conséquences non soupçonnées de certains articles.”

De este modo, tras su aprobación por el parlamento, la asociación ha insistido en su postura crítica con el nuevo Código de estatuto personal, bajo el argumento de que no ha conllevado un cambio lo suficientemente comprensivo. A este respecto, Fathallah Aarsalane, portavoz de al-Adl wa-l-Ihsane (actual Secretario general adjunto para el

²⁶⁸ Entrevista n° 27, H. Alaoui, miembro de la sección femenina de AWI, 15/03/2017.

Círculo Político), rechazaba que se hubiese producido un cambio de postura con respecto a la *Mudawana* y a sus relaciones con el Majzén:

“Me preguntaste por la renovación de la *Mudawana*, [...] no hemos cambiado nuestra postura sobre esta cuestión porque no vemos en ella nada nuevo en su esencia, además de que se ha visto afectada por sus impurezas hasta en su forma, y de que se ha aislado y separado del contexto de reforma general y comprensiva.

[...]

No conocemos esta felicidad o regocijo y no creo que pueda llegarse a esa conclusión mientras continúen las detenciones, el acoso y los juicios a los miembros de nuestra asociación y otros miembros no identificados.”²⁶⁹

A pesar de ello, las similitudes existentes entre el texto aprobado en 2004 y las propuestas iniciales de 1999, y la ausencia de nuevas protestas o propuestas alternativas al texto legislativo parecen confirmar el cálculo político que rigió la acción de esta asociación y su interés por apaciguar su relación con Palacio.

A esta postura de apaciguamiento debe añadirse el coste que conlleva la movilización social en términos de esfuerzo y exigencia a la militancia. Como señala un miembro de la asociación²⁷⁰:

“on a exprimé notre protestation, alors pour quoi continuer, on ne peut pas rester dans la rue.

Ça demande beaucoup d’effort, d’avoir tous les gens dans les manifestations...”

Por último, la posición de equilibrio mantenida a lo largo de este lustro de protestas entre el rechazo a la reforma y la conciliación con los derechos de la mujer parece sugerir que, al menos la sección femenina de la asociación estaba a favor de los cambios legislativos propuestos²⁷¹. De igual modo, la ambivalencia de su postura puede explicarse a través de la hipótesis de una posible tensión en el seno de la asociación entre las secciones masculina y femenina y la existencia de posturas enfrentadas con respecto a la reforma legislativa.

²⁶⁹ Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). “في استجواب ذ. فتح الله أرسلان مع جريدة الأيام وأنتنا نحن من يتعرض لعنف الدولة وإرهابها.” [en línea], *Aljamaa*, 20/12/2003. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2003/12/20/-في-استجواب-ذ-فتح-الله-أرسلان-مع-جريدة-الأيام>>. [consultado el 12/03/2018]

²⁷⁰ Entrevista nº 22, M. M., miembro de AWI, 23/02/2017.

²⁷¹ Entrevista nº 10, J. A. Macías Amoretti, especialista en mundo árabe e islámico, 20/01/2017.

Capítulo 9. La ofensiva de al-Adl wa-l-Ihsane: las visiones de 2005 y la campaña de jornadas de puertas abiertas

El periodo analizado en este capítulo recoge distintas iniciativas desarrolladas por al-Adl wa-l-Ihsane entre los años 2005 y 2006, las cuales reflejaron un cambio de estrategia de la asociación, que adoptó una actitud más proactiva y que perfiló una oposición más definida contra la monarquía. Estos distintos acontecimientos comprenden la publicación de una serie de visiones (رؤى) de los miembros de al-Adl wa-l-Ihsane a lo largo de 2005, que previeron la realización de un “gran acontecimiento” en el año 2006; las declaraciones a favor de un régimen republicano realizadas por Nadia Yassine a un semanario marroquí en 2005, que tuvieron un importante impacto mediático y judicial; y, por último, el lanzamiento de una campaña de jornada de puertas abiertas por parte de la asociación, que tenía por objetivo fortalecer su presencia en la sociedad y presentar públicamente su recién creado brazo político.

La hipótesis planteada en el capítulo es que estos tres casos constituyen una ofensiva contra los límites de acción fijados por el régimen marroquí y un intento de alterar el statu quo existente entre al-Adl wa-l-Ihsane y el Majzén. Los tres casos muestran una activación de su recurso ideológico, en sus dimensiones espiritual y política, que tiene por objetivo movilizar a los miembros del movimiento y atacar al régimen desde sus distintos ámbitos. Asimismo, el recurso a reivindicaciones y acciones de carácter político permitieron trasladar al terreno político iniciativas que inicialmente se encontraban en el plano ideológico-religioso.

De este modo, se intenta dar respuesta a las razones que condujeron al lanzamiento de estas iniciativas, se analiza el desarrollo de estos acontecimientos y las repercusiones que estos tuvieron sobre la asociación, su relación con el resto de actores del sistema y sobre los límites a su acción fijados por el Majzén. Con estos objetivos, el capítulo se divide en cuatro apartados: el primero de ellos (apartado 9.1) presenta brevemente el contexto político en el que se desarrollaron las acciones de al-Adl wa-l-Ihsane, prestando una especial atención a las expectativas generadas por una posible victoria del PJD en las elecciones legislativas de 2007. En segundo lugar (9.2), se presenta la campaña de visiones anunciadas por al-Adl wa-l-Ihsane y las repercusiones mediáticas generadas por su anuncio. El tercer apartado (9.3) cubre las declaraciones realizadas por Nadia Yassine sobre sus preferencias por la república, y, por último, un cuarto apartado (9.4) desarrolla

la campaña de puertas abiertas organizada por al-Adl wa-l-Ihsane y las repercusiones que estas tres iniciativas tuvieron sobre esta asociación islamista y su relación con el régimen.

9.1. Contexto político: las elecciones legislativas de 2007 y la perspectiva de un tsunami islamista

Las acciones de al-Adl wa-l-Ihsane se produjeron en un momento de reestructuración política y de retroceso del proceso de apertura iniciado en los años 90 por Hassan II y potenciado por Mohamed VI durante los primeros años de su reinado, tras los atentados de Casablanca de 2003 y el giro restrictivo y securitario experimentado por el país en los años sucesivos. Este retroceso quedó reflejado, especialmente, en un aumento de la represión policial y en una disminución de los derechos y libertades de los ciudadanos (Vairel, 2004: 193).

El repliegue de las libertades políticas trató de ser compensado a través del fortalecimiento de las iniciativas sociales impulsadas en el país, que tenían por objetivo lograr una conciliación social, paliar las restricciones políticas y sociales impuestas y promover el desarrollo de las regiones más deprimidas, susceptibles de sucumbir a la influencia de las corrientes radicales del islam. La importancia concedida a las cuestiones sociales quedó plasmada en la Iniciativa Nacional para el Desarrollo Humano (INDH), que tenía por objetivo combatir la pobreza y exclusión que asolaban las zonas más marginales del país, y paliar la tensión social, consecuencia del “sentimiento de abandono de la población”, y que había desembocado en las manifestaciones por la carestía de la vida y en reivindicaciones por la mejora de servicios públicos (Zaki, 2009, en Catusse y Vairel, 2010: 6). Por otro lado, el lanzamiento de la Instancia Equidad y Reconciliación (IER) tenía por objetivo distanciar el nuevo reinado de Mohamed VI de los “años de plomo” de Hassan II, a través del reconocimiento de los crímenes cometidos en esos años y de la concesión de compensaciones a las víctimas de este periodo. Este segundo proceso, sin embargo, también permitió la amnistía de los responsables de las políticas tomadas por el régimen anterior y la institucionalización del proceso de reconciliación, actuando, de este modo, como una comisión de reconciliación sin cambio de régimen (Vairel, 2004: 193). Este propósito pareció materializarse con la publicación de sus conclusiones en 2006, entre las que se incluyó una serie de propuestas de renovación de las estructuras político-institucionales del país que, sin embargo, nunca han llegado a implementarse (Desrues, 2007: 2).

Estas iniciativas se produjeron en el marco de lo que Mohamed VI había denominado, en 2005, una “monarquía ciudadana”, una nueva propuesta de modelo político que renovaba el “nuevo concepto de autoridad” y la “democracia específicamente marroquí” previamente anunciados, y que parecía indicar una ruptura simbólica con respecto al retroceso autoritario promovido tras los atentados de Casablanca de 2003 (Parejo, 2010: 376). Este modelo fue anunciado por el monarca en su discurso por la Fiesta del trono (30 de julio) de 2005. En éste, expresaba su preocupación e interés por el desarrollo de la ciudadanía, el respeto del Estado de derecho, la liberalización económica y el desarrollo social, en el que destacaba el lanzamiento del IER (Instancia Equidad y Reconciliación) y el INDH (Iniciativa Nacional de Desarrollo Humano)²⁷². Destacó, en especial, la necesidad de promover una ciudadanía basada en unos valores abiertos y democráticos, y el deber de las fuerzas e instituciones políticas, sociedad civil y medios de comunicación de colaborar en su consecución:

“Nous sommes convaincus que la démocratie est une exigence fondamentale pour l'émergence d'une citoyenneté authentique. Aussi, Nous nous sommes employés à en développer les institutions et à en impulser les mécanismes.”²⁷³

Este nuevo enfoque, sin embargo, continuaba apoyándose sobre los mismos marcos de legitimidad empleados hasta entonces (“à savoir l'Islam, la Monarchie, l'intégrité territoriale et la démocratie”²⁷⁴) y mantenía el papel ejecutivo central de la monarquía y, en consecuencia, un mismo modelo de gobierno. De este modo, el nuevo modelo defendía una postura política continuista, en lo que puede considerarse una “reformulación de un nuevo pacto social que garantice la continuidad del orden político establecido” (Parejo, 2010: 377).

En el terreno institucional, destaca la inquietud política generada por las altas expectativas electorales otorgadas por la prensa y por las encuestas electorales al Partido de la Justicia y el Desarrollo, PJD, en las elecciones legislativas de septiembre de 2007. Sus expectativas de victoria se apoyaban en diversos factores, entre los que destacan el desgaste político de los partidos políticos tradicionales y la decisión del PJD de concurrir en todos los distritos electorales (Desrues, 2007: 6), un clima internacional favorable al

²⁷² Discurso de S.M. Mohamed VI en conmemoración de la Fiesta del trono, 30/07/2005. Disponible en: <http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-mohammed-vi-%C3%A0-l'occasion-de-la-f%C3%AAte-du-tr%C3%B4ne/>. [consultado el 12/03/2018]

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ *Ibid.*

apoyo de un referencial islámico (Willis, 2008: 4), y un programa electoral del PJD destinado a identificarse con ese referencial e identidad islámica (Tomé Alonso, 2015: 196). El temor a una victoria del PJD resultó en una polarización, de nuevo, de los partidos políticos, que intentaron diferenciarse entre partidos islamistas y partidos contrarios a la politización del islam, en una iniciativa impulsada por la USFP (López García, 2010b: 297). Esta perspectiva tuvo, en nuestra opinión, una importante influencia sobre las iniciativas impulsadas por al-Adl wa-l-Ihsane durante los dos años anteriores.

Desde el Majzén se impulsaron distintas medidas para prevenir esta posible victoria del PJD, entre las que destacan la reforma de la ley electoral en diciembre de 2005, que permitía un mayor control de los resultados electorales y subordinaba éstos a las concesiones del régimen (Storm, 2007: 133), la reconfiguración de los distritos electorales, cuyos nuevos límites perjudicaban a aquellos distritos en los que el PJD había obtenido buenos resultados en las elecciones de 2002 (López García, 2010b: 299), y la incorporación de nuevos partidos islamistas al terreno político electoral: el Partido de la Alternativa Civilizatoria (حزب البديل و الحضاري), el Partido del Renacimiento y la Virtud (PRV, حزب النهضة والفضيلة) (formado a partir de una escisión del PJD en el año 2005). El Movimiento por la *Umma* (حركات من اجل الأمة) también solicitó su reconocimiento como partido, pero fue rechazado al considerarse que se apoyaba sobre criterios religiosos, lo que contravenía la ley de partidos aprobada en 2004. Estos partidos tenían por objetivo acabar con el monopolio de representación política del islam del PJD; sin embargo, ninguno de ellos logró obtener representación parlamentaria (Tomé Alonso, 2015: 196; López García, 2010b: 312). Esta incorporación al juego político legal de estos nuevos actores islamistas mostraba dos dinámicas opuestas en el ámbito religioso. Mientras que, por un lado, se había reforzado el control del Estado sobre ese ámbito tras los atentados ocurridos en 2003, por otro lado, el Majzén fomentaba la presencia de actores que pudiesen contrarrestar la expansión de las corrientes salafistas o de actores islamistas de gran calado (Desrues, 2006: 18), como era el caso de al-Adl wa-l-Ihsane o el PJD.

La campaña recibió, además, un fuerte apoyo mediático, el rey intervino animando a la población a participar en los comicios, lo que, sin duda, podía contribuir a revertir los resultados pronosticados para el PJD, y se promovió una campaña de movilización de la población más joven, auspiciada por la asociación “Daba 2007” (creada por Nouredine Ayouch, antiguo periodista que había dirigido la revista progresista *Kalima* en los 80), que recorrió el país durante un año con ese objetivo (López García, 2010b: 289).

Finalmente, y frente a las expectativas generadas, los resultados electorales no dieron la victoria al PJD, sino que el mayor número de escaños lo obtuvo el partido del Istiqlal en unos comicios que se caracterizaron por su baja tasa de participación, de aproximadamente un 37 % (apenas 30% si se descartan los votos nulos [Willis, 2008: 1]). Entre las razones que pueden explicar la derrota del PJD se encuentran el distanciamiento del partido de su base militante y de sus presupuestos ideológicos iniciales, a medida que se integraba en el juego político (Tozy, 2008: 40), y a la proximidad de los programas promovidos por este partido y el Partido del Istiqlal (ambos basados en un fuerte nacionalismo de carácter conservador y referencia religiosa) (Vermeren, 2007). Estos resultados desembocaron en la formación de un gobierno de coalición presidido por Abbas El Fassi, Secretario General del PI, y del que el PJD no llegó a formar parte.

9.2. Las visiones de 2005: el anuncio de la *qawma* (قومة)

En este contexto, al-Adl wa-l-Ihsane inició, en el año 2005, una campaña mediática de grabación y publicación de las reuniones espirituales de sus miembros con el *sheij* Yassine, las cuales tenían lugar cada domingo, a través de su página web. Estas sesiones incluían la narración e interpretación de las “visiones” (رؤى) de los discípulos, entendidas como revelaciones a través de sus sueños²⁷⁵. Estas visiones, que a menudo incluían la aparición del Profeta junto con el *sheij* Yassine²⁷⁶ y la recomendación de la actuación conforme a la “Vía profética” (المنهاج النبوي) (Tozy, 2009: 73), fueron interpretadas por la asociación como el anuncio de un “gran evento”, que habría de ocurrir a lo largo de 2006²⁷⁷. Su retransmisión a través de internet tuvo una amplia resonancia entre los medios de comunicación, que atribuyeron al evento la noción de “*qawma*” (قومة), término empleado en el pensamiento del *sheij* Yassine para referirse a un levantamiento popular que habrá de revertir el orden del régimen (Zeghal, 2006: 163)²⁷⁸.

²⁷⁵ Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). “الأجوبة الواضحة حول الرؤيا الصالحة” [en línea], *Aljamaa*, 15/03/2006. Disponible en:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2006/03/15/الأجوبة-الواضحة-حول-الرؤيا-الصالحة>>. [consultado el 12/03/2018]

²⁷⁶ En el anexo 3 es posible consultar diversos ejemplos de las narraciones de estas visiones, recogidos de la página web “www.khorafa.org”.

²⁷⁷ Entrevista n° 22, Mustapha M., miembro de AWI, 23/02/2017.

²⁷⁸ Entrevista n° 45, M. Darif, especialista en movimientos islamistas en Marruecos, 05/07/2017.

Esta interpretación, realizada por los medios de comunicación, no fue negada por la asociación islamista, que defendió los fundamentos coránicos sobre los que se apoyaba su ejercicio espiritual²⁷⁹ y las similitudes entre las visiones narradas que les había conducido a esa interpretación²⁸⁰. Como afirmó Nadia Yassine a la prensa (Nadia Yassine, en Belal, 2009: 66):

“Nous donnons aux rêves la valeur que lui a donné le Prophète, à savoir qu’ils constituent une part de la Prophétie, et il est de notre responsabilité de diffuser ce message [...] ce sera un changement annonciateur de grands bienfaits.”

Desde una perspectiva política, es posible considerar que las visiones, en tanto que movilización del recurso ideológico del movimiento, cumplían varios objetivos: en primer lugar, reforzaban la autoridad y legitimidad espiritual del *sheij* Yassine (Bouasria, 2013: 46), ante lo que puede considerarse un contexto de mayor presión política, derivado de las expectativas de victoria electoral del PJD, del surgimiento de nuevos actores político-religiosos y de la contracción de libertades de estos movimientos, ante la campaña de represión llevada a cabo desde 2003. En este sentido, es notable la recuperación de las visiones como medio de orientación espiritual, la presencia de las cuales había disminuido drásticamente desde las primeras obras publicadas espirituales por Yassine en los años setenta (Lauzière, 2005: 9). En segundo lugar, es posible considerar que el anuncio de cambio, conforme a las visiones del movimiento, cumplía un objetivo movilizador, otorgaba relevancia a la asociación en la escena política y compensaba el carácter largoplacista de la estrategia que éste había adoptado²⁸¹. De igual modo, su difusión digital permitió a la asociación actuar al margen de la esfera pública, un ámbito de actuación en el que se encontraban restringidos²⁸².

La atención mediática prestada a estas visiones contribuyó a la moderación de las expectativas generadas a lo largo del año 2006, a través de una gradualización del cambio

²⁷⁹ Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). “الخلافة وعد نبوي وبشارة، وليست خرافة”. [en línea], *Aljamaa*, 28/05/2005. Disponible en:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2005/11/28/الخلافة-وعد-نبوي-وبشارة-وليست-خرافة/>> [consultado el 12/03/2018]

²⁸⁰ Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). “ذ. عبد الواحد متوكل في استجواب بأسبوعية الصحافة”. [en línea], *Aljamaa*, 24/03/2006. Disponible en:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2006/03/24/ذ-عبد-الواحد-متوكل-في-استجواب-أسبوعية-الصحافة/>> [consultado el 12/03/2018]

²⁸¹ Entrevista n° 26, M. Darif, especialista en movimientos islamistas en Marruecos, 10/03/2017.

²⁸² Entrevista n° 24, Labib, miembro de AWI, 03/03/2017.

señalado²⁸³ en la que se planteó que pudiese comenzar ese año sin llegar a concluir en ese periodo. Para ello se distinguió entre los ámbitos político y espiritual y se moderaron las connotaciones políticas del anuncio.²⁸⁴ Las conclusiones de las interpretaciones espirituales se apoyaron, además, con datos de la situación política, económica y social de Marruecos²⁸⁵, en lo que Belal ha denominado una “racionalización” de los factores de cambio (Belal, 2009 : 66).

Después de que el “gran evento” anticipado para 2006 no tuviese lugar, la asociación devaluó la credibilidad de las visiones, bajo el argumento de que éstas no habían procedido del Guía espiritual o de miembros del Consejo de orientación, sino de miembros rasos o simples simpatizantes de la asociación²⁸⁶. Asimismo, se insistió en la independencia de su programa político frente a las visiones anunciadas²⁸⁷, en un intento de distanciarse de las connotaciones políticas atribuidas al “gran evento” anunciado y de la vinculación establecida entre éstas y la campaña de represión desencadenada contra la asociación a lo largo de 2006. Pese a moderar su postura con respecto a las visiones, la asociación continuó defendiendo, dentro de la gradualidad del cambio anunciado, la “excepcionalidad” del año 2006²⁸⁸ como origen del mismo. Posteriormente, ese gran evento ha sido vinculado con los acontecimientos ocurridos en el año 2011, cuando la población marroquí se levantó contra el régimen para exigir una democratización del sistema²⁸⁹ (este levantamiento es tratado en el capítulo 10).

Además de conducir a un enfrentamiento con el régimen, la publicación de las visiones provocó tensiones internas entre algunos sectores del movimiento, conduciendo al

²⁸³ Al-Adl wa-l-Ihsane (2005). “ذ فتح الله أرسلان يرد على الافتراءات المرتبطة برويا” [en línea], *Aljamaa*, 30/09/2005. Disponible en:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2005/09/30/ال-افتراءات-على-ذ-فتح-الله-أرسلان-يرد-على-الافتراءات-المرتبطة-برويا>>. [consultado el 12/03/2018]

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). “ذ. فتح الله أرسلان في حوار شامل مع أسبوعية ‘البيضاوي’” [en línea], *Aljamaa*, 21/03/2006. Disponible en:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2006/03/21/ذ-فتح-الله-أرسلان-في-حوار-شامل-مع-أسبوعية-البيضاوي>>. [consultado el 12/03/2018]

²⁸⁶ Al-Adl wa-l-Ihsane (2007). “الرؤيا لا يتعامل معها بما تهوى الأنفس” [en línea], *Aljamaa*, 22/01/2007. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2007/01/22/الرؤيا-لا-يتعامل-معها-بما-تهوى-الأنفس>>. [consultado el 12/03/2018]

²⁸⁷ Entrevista n° 15, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 03/02/2017.

²⁸⁸ Al-Adl wa-l-Ihsane (2007). “الرؤيا لا يتعامل معها بما تهوى الأنفس” [en línea], *Aljamaa*, 22/01/2007. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2007/01/22/الرؤيا-لا-يتعامل-معها-بما-تهوى-الأنفس>>. [consultado el 12/03/2018]

²⁸⁹ Entrevista n° 15, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 03/02/2017.

abandono de la asociación por parte de algunos de sus miembros²⁹⁰ y a la expulsión de otras corrientes de miembros por diferencias ideológicas²⁹¹. De igual modo, diversos autores han señalado la influencia en los acontecimientos sucedidos a lo largo de este periodo de tensiones en el núcleo dirigente de la asociación, entre aquellos partidarios de la acción política y aquellos favorables a que predominase la dimensión espiritual, lo que habría contribuido a exacerbar las posturas defendidas en 2005 y 2006 (Tozy, 2009: 73; Entrevista n° 26²⁹²). Los miembros de al-Adl wa-l-Ihsane entrevistados durante la investigación, sin embargo, consideran que la no realización de las visiones no influyó sobre las percepciones y el apoyo de los miembros de la asociación²⁹³.

Desde esta perspectiva, aunque en los años siguientes se realizaron diversas demostraciones de fuerza que tenían por objetivo mostrar el mantenimiento de su capacidad de movilización, tales como una caravana de solidaridad por el precinto de la casa de Mohamed Abbadi, miembro del Consejo de orientación, en Oujda,²⁹⁴ o manifestaciones de carácter internacional, especialmente en solidaridad con Palestina²⁹⁵,

²⁹⁰ Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). “ذ. عبد الواحد متوكل في استجواب بأسبوعية الصحافة”. [en línea], *Aljamaa*, 24/03/2006. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2006/03/24/ذ-عبد-الواحد-متوكل-في-استجواب-بأسبوعية-الصحافة>>. [consultado el 12/03/2018]

²⁹¹ Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). “حوار للأستاذ محمد العبادي عضو مجلس الإرشاد”. [en línea], *Aljamaa*, 12/06/2006. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2006/06/12/حوار-للأستاذ-محمد-العبادي-عضو-مجلس-الإرشاد>>. [consultado el 12/03/2018]

²⁹² Entrevista n° 26, M. Darif, especialista en movimientos islamistas en Marruecos, 10/03/2017.

²⁹³ Véase entre ellas, las entrevistas n° 43, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 12/05/2017; n° 42, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 09/05/2017; n° 11, A. Moussaifi, miembro del Círculo Político de AWI, 26/01/2017.

²⁹⁴ Entrevista n° 43, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI.

²⁹⁵ Estas manifestaciones coincidieron con la victoria de Hamas en las elecciones legislativas de Palestina en 2006 y la posterior reapertura del conflicto con Israel, que conduciría al inicio del bloqueo de la Franja de Gaza en 2007. Entre las manifestaciones de solidaridad convocadas cabe destacar la celebrada en Casablanca el 6 de agosto de 2006, en la que concurrieron con el PJD, por la alta participación conseguida, o las protestas realizadas en Oujda por los enfrentamientos en la mezquita de al-Aqsa en Jerusalén, en 2007. Véase: Boudarham, Mohamed (2006). “Liban: une aubaine pour les islamistes” [en línea], *Aljamaa*, 18/08/2006. Disponible en: <<https://www.maghress.com/fr/aujourd'hui/48477>>; Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). “المخزن المغربي بوجدة.. منع لنصرة الأقصى المبارك وقمع للمصلين”. [en línea], *Aljamaa*, 10/02/2007. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2007/02/10/المخزن-المغربي-بوجدة-منع-لنصرة-الأقصى>>. Para una visión más amplia de las movilizaciones que generó la guerra de Gaza en Marruecos, véase Fernández-Molina, 2009. [consultados el 12/03/2018]

de forma general la asociación tuvo un menor nivel de actividad, influido por la represión ejercida por el régimen y su necesidad de mantener un perfil bajo²⁹⁶.

9.2.1 El debate mediático en torno a las visiones

La asociación recibió fuertes críticas a lo largo de los años 2005 y 2006, procedentes, principalmente, de los sectores progresistas, que acusaron al movimiento de “superstición y saturación metafísica”²⁹⁷, pero también del ámbito religioso. La presión desde la izquierda se reflejó, entre otros, en un artículo redactado por Mohamed Sassi (Secretario general adjunto del PSU, antiguo partido comunista) y recogido por diversos periódicos a principios de 2007, en el que realizaba un llamamiento a la juventud de al-Adl wa-l-Ihsane a revelarse contra la manipulación religiosa ejercida por la asociación²⁹⁸.

Por otro lado, la reacción desde las esferas religiosas se realizó a través del MUR, que publicó una carta bajo el título de “الرؤى والبشارات المنامية” (“Las visiones y las referencias de los sueños”) en su periódico *Altajdid* en la que criticaba la base mística y la hermenéutica de al-Adl wa-l-Ihsane y la acusaba de instrumentalización la religión²⁹⁹. Desde esta perspectiva, la campaña de visiones supuso un enfriamiento en las relaciones entre el MUR –matriz ideológica del PJD– y al-Adl wa-l-Ihsane, potenciada no sólo por sus diferencias religiosas³⁰⁰, sino también por las distintas estrategias políticas adoptadas, por su postura con respecto a la monarquía y por el interés del PJD de distanciarse de los ataques que entre 2005 y 2006 realizó al-Adl wa-l-Ihsane contra el régimen.

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ Al-Adl wa-l-Ihsane (2005). “الخلافة وعد نبوي وبشارة، وليست خرافة” [en línea], Aljamaa, 28/11/2005. Disponible en:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2005/11/28/الخلافة-وعد-نبوي-وبشارة-وليست-خرافة>> [consultado el 12/03/2018]

²⁹⁸ “إبدي في ”العدل والاحسان“ المغربية: ”الرؤى المنامية“ هجمت علينا” [en línea], *Alarabiya*, 20/01/2006. Disponible en:

<<http://www.alarabiya.net/articles/2006/01/26/20624.html>>. [consultado el 12/03/2018]

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). “ذ. فتح الله أرسلان في حوار شامل مع أسبوعية ”البيضاوي“” [en línea], Aljamaa, 21/03/2006. Disponible en:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2006/03/21/ذ-فتح-الله-أرسلان-في-حوار-شامل-مع-أسبوعية-البيضاوي>>. [consultado el 12/03/2018]

La segunda fuente de crítica a las visiones más destacable, desde la perspectiva religiosa, procedió de la plataforma digital “[Khorafa.org](http://www.khorafa.org)”³⁰¹, lanzada por un antiguo miembro renegado de la asociación, El-Fattah Rahmoun, junto con el Dr. Abu Jamil al-Alami Sajlimasi, autor del libro “العدل والإحسان من الخلافة إلى الخرافة” (“Al-Adl wa-l-Ihsane, del califato a la superstición”). Ambas obras estaban dedicadas a la crítica de al-Adl wa-l-Ihsane y, en especial, a las visiones expuestas a lo largo de 2005. Este segundo libro fue, posteriormente, acompañado por el lanzamiento de un CD que incluía comentarios de otros cuatro especialistas, entre los que se incluía, el Dr. Ahmed El-Raisouni, antiguo Secretario general del MUR³⁰².

Al mismo tiempo, las medidas adoptadas por el régimen estuvieron enfocadas a la limitación de su capacidad de expresión en el ámbito religioso e incluyeron la destitución de 34 imames vinculados con la asociación (Desrues, 2007: 18).

Ante estas acusaciones, al-Adl wa-l-Ihsane continuó defendiendo las visiones anunciadas y la validez religiosa de las mismas (“La visión es una parte de las cuarenta y seis partes de la Profecía, esto es lo que el Profeta (que la paz y las bendiciones sean con él) dijo en los auténticos hadices”³⁰³) y avisó a sus miembros de mantener un perfil bajo. Éste fue adoptado, también, por el *sheij* Yassine, que rechazó participar en diversos debates públicos a los que le habían desafiado los fundadores de la web “[Khorafa.org](http://www.khorafa.org)”³⁰⁴; aunque es posible suponer que la edad y el delicado estado de salud que ya tenía el Guía espiritual influyesen en esta decisión. Pese a ello, desde una perspectiva ideológica, Yassine respondió a las acusaciones mediante la publicación del libro “سنة الله”³⁰⁵ (*La sunna de Allah*), en el que analizaba el papel de los movimientos islamistas como promotores del

³⁰¹ <http://www.khorafa.org>.

³⁰² “تصاعد الجدل على العدل والإحسان بالمغرب والانشقاق يهددها” [en línea], *Aljazeera*, 29/10/2005. Disponible en: <http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2005/10/29/تصاعد-الجدل-على-العدل-والإحسان-بالمغرب-والانشقاق-يهددها> [consultado el 12/03/2018]

³⁰³ Al-Adl wa-l-Ihsane (2005). “ذفتح الله أرسلا ن يرد على الافتراءات المرتبطة برويا”. [en línea], *Aljamaa*, 30/09/2005. Disponible en:

<https://www.aljamaa.net/ar/2005/09/30/ال-على-الافتراءات-ال-ذفتح-الله-أرسلا-ن-يرد-على-الافتراءات-المرتبطة-برويا>. [consultado el 12/03/2018]

³⁰⁴ “تصاعد الجدل على العدل والإحسان بالمغرب والانشقاق يهددها” [en línea], *Aljazeera*, 29/10/2005. Disponible en: <http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2005/10/29/تصاعد-الجدل-على-العدل-والإحسان-بالمغرب-والانشقاق-يهددها> [consultado el 12/03/2018]

³⁰⁵ Al-Adl wa-l-Ihsane (2005). “الخلافة وعد نبوي وبشارة, وليست خرافة”. [en línea], *Aljamaa*, 28/11/2005. Disponible en: <https://www.aljamaa.net/ar/2005/11/28/الخلافة-عد-نبوي-وبشارة-وليست-خرافة> [consultado el 12/03/2018]

cambio individual y social, a través de la educación (espiritual), y profundizaba en la necesidad de adoptar una postura proactiva para lograr este cambio³⁰⁶.

Esta obra se complementó con la publicación de dos nuevos documentos en los que se abordaba la situación de Marruecos desde una perspectiva predominantemente política, ambos elaborados por el Círculo Político del movimiento. El primero de ellos fue emitido con motivo de la undécima asamblea anual del Círculo Político, que tuvo lugar el 9 y 10 de diciembre de 2006, bajo el título de “حلف إخاء” (“Alianza de la hermandad”). Este texto realizaba un llamamiento a la colaboración entre actores de todo el espectro político, bajo la forma de un “pacto islámico o nacional”³⁰⁷, en el que dejaran atrás sus diferencias. Presentado por Abdelouahad Motaouakal, Presidente del Círculo Político, el llamamiento afirma³⁰⁸:

“Os invitamos a todos a una palabra conjunta. No seamos injustos y no nos atacemos los unos a los otros. No consumamos nuestros esfuerzos y energías en enfrentamientos marginales y ocupémonos de la batalla más grande, la batalla por la reforma y el cambio.”

Este llamamiento se complementó, al año siguiente, en la duodécima asamblea del Círculo Político, con la publicación de un nuevo documento, titulado “جميعا من أجل الخلاص” (“Juntos por la salvación”, traducido al francés como “Lettre ouverte à tout conscience responsable”), el cual ofrecía un análisis crítico de la situación política marroquí (realizado tras la celebración de las elecciones de septiembre de 2007) y realizaba un llamamiento a la acción colectiva por la salvación política y espiritual³⁰⁹. El documento, que comenzaba con una crítica de las elecciones celebradas el 7 de septiembre de 2007 (“La journée du 07/09/2007, les péripéties qui l’avaient précédée ou suivie, constitue une phase ultime de la débâcle politique que vit le pays depuis plusieurs décennies”³¹⁰)

³⁰⁶ “تقديم كتاب: سنة الله” [en línea], *Yassine.net*, 01/02/2012. Disponible en:

<<https://www.yassine.net/ar/2012/04/2/#/تقديم-كتاب-سنة-الله>> [consultado el 12/03/2018]

³⁰⁷ Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). “حلف إخاء” إلى كل الشرفاء الأحرار في المغرب. [en línea], Aljamaa, 11/12/2006. Disponible en:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2006/12/11/الاستاذ-عبد-الواحد-المتوكل-يوجه-نداء>> [consultado el 12/03/2018]

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ Chukri, Moustafa (2008). “قراءة في وثيقة ”جميعا من أجل الخلاص“ [en línea], *Hespress*, 13/01/2008. Disponible en:

<<http://www.hespress.com/opinions/4142.html>>. [consultado el 12/03/2018]

³¹⁰ “Lettre ouverte à toute conscience responsable” [en línea], *al-Adl wa-l-Ihsane*, 07/12/2007. Disponible en: <<https://crise2007.wordpress.com/2007/12/22/maroc-lettre-ouverte-a-toute-conscience-responsable>>. [consultado el 12/03/2018]

realizaba un análisis de la situación del país, ofreciendo cifras y datos y manteniendo una tono y temática similar al empleado en la carta de Yassine “Mémorandum à qui de droit”. A lo largo del documento, la asociación denuncia la pobreza del país y el subdesarrollo, el analfabetismo, la elevada tasa de desempleo y su predominancia entre los jóvenes diplomados, el monopolio económico ejercido por el Majzén y las élites primarias del país, y el aumento de la inmigración y la prostitución a la que todos estos factores conducen. El texto terminaba, de este modo, con una crítica de los distintos factores que amenazaban la identidad (religiosa) del país:

“[la] lutte acharnée contre les valeurs religieuses fondatrices à travers la propagation de la débauche, l’ouverture en masse des maisons closes, la fermeture des écoles coraniques et l’expulsion de citoyens de leurs maisons qui accueillaient les fidèles, violations des droits humains, écrasement de la dignité des citoyens ...”³¹¹

De este modo, se concluía con un llamamiento al establecimiento de un pacto nacional inclusivo, “con todas las manos que no han participado en el programa de destrucción”, basado en el islam:

“Notre appel au ressourcement collectif libérateur dans la foi est continu. Le mouvement Justice et Spiritualité est avec le peuple, avec tous les acteurs du peuple, s’accrochant fermement aux principes légitimes, sans jamais faillir à la foi musulmane, ni aux exigences du peuple : justice, libertés publiques, valeurs morales, partenariat équitable, besoins essentiels, etc... Il tient par là son engagement à participer à toute action sérieuse et sincère aux côtés de tout acteur fidèle à ce pays et ouvrant pour la société tant souhaitée.”³¹²

Ambos documentos adoptan un enfoque predominantemente político, que refleja un giro en el enfoque analítico de la asociación hacia esta dirección.

9.3. El juicio de Nadia Yassine

En paralelo a esta campaña de movilización ideológica, al-Adl wa-l-Ihsane vivió, a lo largo de 2005, un segundo foco de atención mediática debido al encausamiento de Nadia Yassine, como reacción a unas declaraciones realizadas por la hija del *sheij* al semanario *Al-Ousbouya Al-Jadida* a favor de la instauración de un régimen de gobierno republicano en Marruecos. En dicha entrevista, publicada el tres de junio de 2005, Nadia Yassine afirmaba que, desde una perspectiva académica, un régimen republicano era más acorde

³¹¹ *Ibid.*

³¹² *Ibid.*

a los preceptos del derecho islámico, aludiendo a afirmaciones similares previamente realizadas en una conferencia en la Universidad de Berkeley³¹³:

N.Y.: I gave a lecture in the University of Berkley in which I didn't mention the word Republic. The integral text of the lecture may be found in the JSAs website.

[...]

Journalist: You chose the Republic?

N.Y.: Of course, the Republic. This is an academic opinion. If I had to choose between autocracy and republicanism, I would opt for the latter. That's what I said in an academic context and binds none but me. I'm not the JSAs spokesperson but I have my own convictions that I express with frankness.

[...]

N.Y.: Because the republican system is closer to our perception of things.

Journalist: Who? The JSA?

N.Y.: (laughs) You're involving the JSA! It is rather what I think is best because the shura system is based on what is republican. [...] We should prepare the Moroccans to understand their political reality and work to reform it instead of accepting this system forever."

Las declaraciones, sin embargo, traspasaban las líneas rojas a la libertad de expresión establecidas por el régimen y fueron interpretadas por éste como un desafío a su autoridad política, lo que condujo a la imputación de Nadia Yassine y de Abdul Aziz Goujas, director del semanario, por delitos de "atentado y ofensa contra las instituciones sagradas del reino y desorden público". El caso tuvo una gran cobertura mediática tanto en Marruecos como en el extranjero, y fue empleado por al-Adl wa-l-Ihsane para desafiar al Majzén y movilizar a la opinión pública, nacional e internacional, a su favor.

La primera audiencia celebrada contra Nadia tuvo lugar el 2 de junio de 2005 y concluyó con su aplazamiento hasta el 14 de marzo de 2006. Esta dinámica de aplazamientos sucesivos del juicio ha continuado produciéndose hasta la actualidad, reflejando la falta de predisposición del régimen para continuar con un caso que pone en evidencia los límites de la libertad de expresión del país.

Por su parte, al-Adl wa-l-Ihsane adoptó una estrategia de denuncia al régimen, mediante la reafirmación de su derecho a la libertad de expresión. Un ejemplo de la presión mediática que esta asociación islamista logró ejercer contra el régimen con este caso se

³¹³ Al-Adl wa-l-Ihsane (2005). "Interview of Nadia Yassine by Al-Usbou'ita Al-Jadida" [en línea], *Aljamaa*, 02/06/2005. Disponible en:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2005/06/02/interview-of-nadia-yassine-by-al-usbouiya-al-jadida/>>.

[consultado el 12/03/2018]

observa en una entrevista realizada por la BBC a Nadia Yassine en septiembre de 2005, en el que ésta afirmaba:

“I will never regret what I have said... I am a free woman – I live in a country which claims to be democratic. [...] It is freedom of speech itself which is being put on trial – I challenge them to try me.”³¹⁴

Al mismo tiempo, organizaron pequeñas manifestaciones de militantes que escoltaban a Nadia Yassine hasta el juzgado en cada caso, lo que servía de demostración de fuerza ante el régimen y de muestras del apoyo popular del que gozaba la enjuiciada³¹⁵.

De este modo, a pesar del evidente carácter personalista del caso, al-Adl wa-l-Ihsane se involucró en el enfrentamiento con el Majzén mediante el apoyo a las declaraciones realizadas por Nadia Yassine, a través de los comunicados y entrevistas de los líderes y portavoces del movimiento³¹⁶, y de las movilizaciones organizadas en su defensa. A pesar de ello, las declaraciones permitieron a Nadia Yassine diferenciarse dentro de la asociación, en un momento en el que ejercía un importante papel como portavoz no-oficial y líder de la sección femenina, y en el que gozaba de un amplio grado de aceptación a nivel internacional. Esto sugiere que el caso pudo haber formado parte de una estrategia de distinción en preparación para una futura renovación de las élites dirigentes de la misma (Desrues, 2006: 18). Del mismo modo, el contexto de actividad de al-Adl wa-l-Ihsane en el que se produce sugiere que las declaraciones formaron parte de una estrategia general de desafío y enfrentamiento de esta asociación con el Majzén. Estos hechos se produjeron en un clima internacional favorable hacia la asociación, en el que la política estadounidense había experimentado un giro en su política hacia los movimientos islamistas, abriendo diálogos con aquellos movimientos “‘moderados’ no implicados en el terrorismo internacional” (Salgon, 2008: 33). En el caso de Marruecos, este giro implicó, no solo mayores relaciones con el Partido de la Justicia y el Desarrollo, como partido islamista legal, sino también con al-Adl wa-l-Ihsane. Este cambio de

³¹⁴ Abdelhadi, Magdi (2005). “Accused Morocco Islamist speaks out”, *BBC*, 30/09/2005. Disponible en: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/4297386.stm> [consultado el 12/03/2018]

³¹⁵ Boudarham, Mohamed (2006). “Justice : Nadia Yassine persiste et signe” [en línea], *Aujourd’hui le Maroc*, 16/03/2006. Disponible en: <http://www.maghress.com/fr/aujourd'hui/44671>. [consultado el 12/03/2018]

³¹⁶ Dahbi, Omar (2005). “Que faire de Nadia Yassine ?” [en línea], *Aujourd’hui le Maroc*, 01/07/2005. Disponible en: <http://www.maghress.com/fr/aujourd'hui/37277>. [consultado el 12/03/2018]

postura se había reflejado en la proyección internacional que había adquirido Nadia Yassine, a través de una gira por distintas universidades estadounidenses (como es el caso de la, ya mencionada, Universidad de Berkeley), y se reflejó de nuevo en la atención política y mediática que recibió el caso de su detención (Salgon, 2008: 35). Cabe plantearse, en este sentido, si el apoyo recibido desde Estados Unidos pudo haber conducido a esta asociación islamista a percibir en su situación una ventana de oportunidad a su acción (por lo menos, en el caso de Nadia Yassine). Esto, no obstante, ha sido desmentido por al-Adl wa-l-Ihsane en reiteradas ocasiones, en las que ha negado tener un diálogo con Estados Unidos o que este cambio de percepción hubiese influenciado sobre la estrategia o actuación de la asociación³¹⁷.

Desde una perspectiva nacional, el desafío al modelo político marroquí y al papel que la monarquía debía desempeñar en éste permitió a al-Adl wal-Ihsane distanciarse de la posición política defendida por el PJD³¹⁸, en un momento clave en el que este partido islamista había terminado de alinearse con el programa del Majzén (Desrues, 2007: 8) y en el que cosechaba grandes expectativas electorales para los comicios legislativos de 2007.

El movimiento recibió, por el contrario, el apoyo de la Asociación Marroquí por los Derechos Humanos (AMDH), que denunció la restricción de la libertad de prensa y de expresión que estaba experimentando Marruecos, reflejada, entre los casos más relevantes, en el juicio a Nadia Yassine³¹⁹ o en la detención de los periodistas que cubrían en aquel momento las protestas de El Aiún.

³¹⁷ Véase, por ejemplo, Al-Adl wa-l-Ihsane (2005). “الأستاذ فتح الله أرسلان في حوار له مع ‘إسلام أون لاين’” [en línea], *Aljamaa*, 09/05/2005. Disponible en:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2005/05/09/الاستاذ-فتح-الله-أرسلان-في-حوار-له-مع-إسلام-أون-لاين/>> o Al-Adl wa-l-Ihsane (2006).

“ندوة ندية ياسين في حوار مع ‘الجريدة الأخرى’” [en línea], *Aljamaa*, 23/01/2006. Disponible en:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2006/01/23/ندوة-ندية-ياسين-في-حوار-مع-الجريدة-الأخرى/>>. [consultados el 12/03/2018]

³¹⁸ El Hassouni, Abdelmohsin (2005). “Quand Nadia Yassine se dévoile” [en línea], *Aujourd’hui le Maroc*, 06/06/2005. Disponible en:

<<http://www.maghress.com/fr/aujourd'hui/36411>>. [consultado el 12/03/2018]

³¹⁹ Al-Adl wa-l-Ihsane (2005). “الجمعية المغربية تساند الأستاذة ندية” [en línea], *Aljamaa*, 14/06/2005. Disponible en:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2005/06/14/الجمعية-المغربية-تساند-الأستاذة-ندية/>> [consultado el 12/03/2018]

9.4. La campaña de “jornadas de puertas abiertas” de 2006

En ese contexto de controversia mediática en torno a las visiones publicadas y su significado, al-Adl wa-l-Ihsane lanzó en marzo de 2006 una serie de jornadas de puertas abiertas, con el objetivo de poner a la asociación en contacto con la población, mediante la apertura y organización de eventos en los domicilios privados de los dirigentes del movimiento. A través de esta campaña, el movimiento pretendía fortalecer su proyección sobre el espacio público, aumentar sus capacidades de comunicación y contrarrestar la campaña mediática que se estaba desarrollando contra ellos. Como explicaron diversos miembros de la asociación:

“En primer lugar, estas puertas abiertas son consecuencia de la frenética campaña contra la asociación. Ya que el Estado le ha negado una plataforma desde la que responder a las acusaciones, ha decidido comunicarse con el pueblo por medio de las puertas abiertas, para darse a conocer sin intermediarios.”³²⁰

“On se dit : « pour quoi ne parler pas directement au peuple ? » On a interdit les espaces publiques, alors, on est ouvert nos maisons au grand publique, pour qu’ils viennent et qu’ils comprennent ce qu’on fait, ce qu’on ne fait pas, quels sont nos objectifs et nos principes.”³²¹

Las jornadas incluían la presentación de los objetivos, el funcionamiento y la estructura del movimiento, a través de la distribución de material informativo (CDs, libros, folletos informativos...) ³²², y concedían una especial relevancia al Círculo Político del movimiento y a su dimensión política ³²³, inaugurada oficialmente seis años antes. La campaña formaba parte de una estrategia de presentación y concesión de una mayor importancia a esta rama, como habían dejado claro en su página web, mediante la publicación, a finales de 2005, de un comunicado en el que reflejaban su interés por tener una mayor participación política y por elaborar un programa político acorde (Darif, 2014: 63) Este programa debía dividirse en seis ejes: organizativo, político, social, comunicativo, de formación de liderazgo y cualitativo, y preveía la creación de una serie

³²⁰ Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). “حوار للأستاذ محمد العبادي عضو مجلس الإرشاد” [en línea], *Aljamaa*, 12/06/2006. Disponible en:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2006/06/12/حوار-للاستاذ-محمد-العبادي-عضو-مجلس-الإرشاد>> [consultado el 12/03/2018]

³²¹ Entrevista n° 24, Labib, miembro de AWI, 03/03/2017.

³²² Entrevista n° 11, A. Moussaifi, miembro del Círculo Político de AWI, 26/01/2017.

³²³ Entrevista n° 45, M. Darif, especialista en movimientos islamistas en Marruecos, 30/06/2017.

de mecanismos especializados para alcanzar los objetivos de cada eje³²⁴. La elaboración de este programa tenía por objetivo proveer a al-Adl wa-l-Ihsane de una mayor capacidad de acción, equiparándola a la de un partido político; pese a lo cual el grupo negó que esto reflejase su interés por llegar a formar parte del campo institucional. Esta negativa se justificaba en los rechazos anteriores a sus solicitudes de legalización y en las restrictivas condiciones políticas existentes³²⁵.

Al mismo tiempo, la campaña tenía por objetivo la movilización de la población, alcanzando a un público nuevo y, al igual que habían intentado a través de las visiones, incitando a sus miembros a adoptar una postura más activa³²⁶. De igual modo, cabe tomar en consideración la intención de la asociación de poner a prueba los límites del régimen ante una posible mayor intención de participación política³²⁷, y su interés en realizar una demostración de fuerza, a través de la asistencia de la población a sus jornadas.

Desde esta perspectiva, consideramos que, a pesar de las declaraciones de la asociación en las que trataba de desvincular el inicio de la campaña de puertas abiertas del “gran evento” anunciado para ese mismo año, 2006, así como las afirmaciones en torno a la necesidad de diferenciar entre su programa político y su programa religioso (“pour l’État ou pour la situation de al-Adl wa-l-Ihsane on n’a pas fait des programmes en fonction des rêves”³²⁸), estas jornadas permitieron trasladar su actividad desde el campo puramente ideológico a las calles y sus tensiones con el Majzén desde una dimensión religiosa al ámbito político.

9.4.1 La respuesta a las jornadas de puertas abiertas: el inicio de una campaña de represión por parte del régimen

El régimen majzení respondió a esta iniciativa adoptando una perspectiva securitaria que vinculaba las jornadas de puertas abiertas con el anuncio del “gran evento” publicado por

³²⁴ Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). “استجواب للأستاذ عبد الواحد المتوكل بـ‘الشرق الأوسط’” [en línea], *Aljamaa*, 20/01/2006. Disponible en:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2006/01/20/استجواب-للاستاذ-عبد-الواحد-المتوكل-ب-الشرق-الاولسط>>. [consultado el 12/03/2018]

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ Entrevista n° 26, M. Darif, especialista en movimientos islamistas en Marruecos, 10/03/2017.

³²⁷ “La guerre d'usure de Yassine” [en línea], *MarocHebdo*, 08/05/2014. Disponible en:

<<http://www.maghress.com/fr/marochebdo/119954>>. [consultado el 12/03/2018]

³²⁸ Entrevista n° 15, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 03/02/2017.

al-Adl wa-l-Ihsane en 2005, así como a los distintos desafíos políticos realizados el año anterior (en especial, las declaraciones a favor de la república realizadas por Nadia Yassine). Como respuesta inició una campaña de coerción y represión de al-Adl wa-l-Ihsane, a través del arresto de sus miembros y la incautación de sus materiales, a partir del 24 de mayo de 2006.

La intervención de las autoridades fue anunciada por el entonces Ministro de Interior, Chakib Benmoussa, quien la justificó apoyándose en el marco legal por el que se rigen las asociaciones, en la falta de reconocimiento jurídico de al-Adl wa-l-Ihsane y en su consecuente incapacidad para actuar en el espacio público marroquí. Como afirmó Benmoussa³²⁹:

"le respect des libertés publiques, la préservation de l'ordre, la liberté d'expression, de réunion et de manifestation ainsi que la possibilité de collecter des fonds sont régis de manière à empêcher le citoyen d'être manipulé ou instrumentalisé [...] il est du devoir de l'Etat de faire respecter scrupuleusement les lois en vigueur".

Entre las distintas medidas adoptadas con el fin de limitar la capacidad de acción del movimiento, al-Adl wa-l-Ihsane denunció la prohibición al *sheij* Abdessalam Yassine, en tanto Guía espiritual de la asociación, de participar en los eventos organizados por la asociación, la clausura de todas las actividades de puertas abiertas, la prohibición a la población de asistir a las jornadas, la restricción de sus actividades y la detención de los miembros de la asociación³³⁰. Esta última medida implicó detenciones masivas de miembros de al-Adl wa-l-Ihsane y el cierre y precinto de algunas de las casas en las que solían reunirse los miembros de la asociación, tres de las cuales correspondían a miembros del Consejo de orientación y otras tres casas a militantes de base, en Oujda, Bouarfa, Zaio y Nador, incluyendo la casa del actual Secretario General de la asociación (en aquel momento, miembro del Consejo de orientación), Mohammed Abbadi³³¹.

Al mismo tiempo, denunciaron la continuación de una estrategia de expulsión del movimiento del espacio comunicativo, mediante su exclusión de los medios de

³²⁹ "Maroc : la répression contre le mouvement 'Adl wal Ihsane se poursuit" [en línea], *SaphireNews*, 21/06/2006. Disponible en: <http://www.saphirnews.com/Maroc-la-repression-contre-le-mouvement-Adl-wal-Ihsane-se-poursuit_a3700.html>. [consultado el 12/03/2018]

³³⁰ Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). "ما وراء هذه الحملة المخزنية الشعواء ضد أنشطة جماعة العدل والإحسان؟" [en línea], *Aljamaa*, 24/05/2006. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2006/05/24/ما-وراء-هذه-الحملة-المخزنية-الشعواء-ضد-أنشطة-جماعة-العدل-والإحسان>> [consultado el 12/03/2018]

³³¹ Entrevista n° 11, A. Moussaifi, miembro del Círculo Político de AWI, 26/01/2017.

comunicación, la organización de campañas difamatorias contra el movimiento y el cierre de sus antiguos órganos de prensa y suspensiones de su página web, y del espacio religioso, a través de su prohibición de acceso a las mezquitas y la expulsión de imames vinculados o simpatizantes con la asociación³³².

En lo que respecta al arresto de sus miembros, las cifras recogidas por al-Adl wa-l-Ihsane denuncian la detención de 430 miembros³³³ en las dos primeras semanas de campaña policial, más de 3.000 miembros en total, y el posterior juicio de al menos 335 miembros³³⁴. Otros autores, como Vermeren, sitúan esta cifra en, aproximadamente, 2.300 miembros de al-Adl wa-l-Ihsane detenidos a lo largo de este periodo (Vermeren, 2011: 182). Esta campaña de represión, no obstante, no pareció tener por objetivo el encarcelamiento de los miembros del movimiento, sino más bien el cierre de las jornadas y el establecimiento de unos límites a su acción. Desde esta perspectiva, a pesar del alto número de detenciones llevado a cabo en las primeras semanas, los arrestos tuvieron por objetivo la identificación de miembros, liberados tras ser registrados, y la incautación de material³³⁵, de forma que la mayoría de militantes del movimiento fueron liberados tras registrarse sus datos en comisaría³³⁶. De este modo, se puede concluir que este endurecimiento de las condiciones de actuación de al-Adl wa-l-Ihsane no tenía por objetivo la ruptura de la relación tácita entre esta asociación islamista y el régimen, sino el establecimiento de unos límites claros para su actuación política.

Las protestas contra esta campaña de detenciones y, sobre todo, contra el precinto de casas condujo a distintas movilizaciones por parte de los miembros de la asociación, especialmente activos en el caso de la clausura de la casa de Mohammed Abbadi (antiguo

³³² Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). “!... لا رجوع” [en línea], *Aljamaa*, 08/06/2006. Disponible en:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2006/06/08/لا-رجوع>> [consultado el 12/03/2018]

³³³ Al-Adl wa-l-Ihsane (2005). “الجمعية المغربية تساند الأستاذة ندية” [en línea], *Aljamaa*, 14/06/2005. Disponible en:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2005/06/14/الجمعية-المغربية-تساند-الأستاذة-ندية>> [consultado el 12/03/2018]

³³⁴ Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). “ذ. فتح الله أرسلان في استجواب جديد بجريدة المساء” [en línea], *Aljamaa*, 12/10/2006. Disponible en:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2006/10/12/ذ-فتح-الله-أرسلان-في-استجواب-جديد-بجريدة-المساء>> [consultado el 12/03/2018]

³³⁵ Boudarham, Mohamed (2006). “Mohamed Abbadi devant la justice” [en línea], *Aujourd'hui le Maroc*, 21/08/2006. Disponible en:

<<http://www.maghress.com/fr/aujourd'hui/48502>> [consultado el 12/03/2018]

³³⁶ *Ibid.*

miembro del Consejo de orientación y, en la actualidad, Secretario general de la asociación, tras la muerte del sheij Yassine en 2012). Éstos adoptaron, principalmente, la forma de actos de desobediencia civil³³⁷, mediante la violación del aislamiento de las casas precintadas y la resistencia pacífica ante la policía. Los casos de las casas precintadas fueron, igualmente, recurridos en los tribunales, aunque no lograron que la sentencia contra ellos fuera levantada³³⁸.

Las detenciones desembocaron en diversos juicios celebrados a lo largo de septiembre de 2006, entre los que destaca el juicio a 107 miembros del Consejo de orientación de Oujda (entre los que destaca Mohamed Abbadi); pese a lo cual, los juicios apenas se saldaron con penas de prisión. Esto parece confirmar la intención del régimen de delimitar las líneas de actuación de la asociación en los espacios públicos, sin desembocar en una ruptura completa del statu quo hasta ese momento mantenido con al-Adl wa-l-Ihsane.

³³⁷ René (2006). “Les « rêveurs » passent à l’acte” [en línea], *Jeune Afrique*, 25/06/2006. Disponible en: <http://www.jeuneafrique.com/210747/archives-thematique/les-r-veurs-passent-l-acte/>. [consultado el 12/03/2018]

³³⁸ Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). “حوار للأستاذ محمد العبادي عضو مجلس الإرشاد” [en línea], *Aljamaa*, 12/06/2006. Disponible en: <https://www.aljamaa.net/ar/2006/06/12/حوار-الأستاذ-محمد-العبادي-عضو-مجلس-الإرشاد/>. [consultado el 12/03/2018]

Capítulo 10. La actuación de al-Adl wa-l-Ihsane a lo largo de las protestas antiautoritarias de 2011

En el año 2011, bajo la influencia de la ola de protestas que surgieron en Túnez y Egipto y que acabaron por expandirse a la mayoría de los países del mundo árabe, Marruecos experimentó un periodo de revueltas populares de carácter antiautoritario³³⁹ que clamaban por cambios políticos, económicos y sociales en el régimen marroquí. Estas revueltas tuvieron una forma, una intensidad y unos resultados distintos de las de los dos primeros países citados (Camau, 2012), además de mostrar un modelo diferente de respuesta por parte de las élites en el poder (Hernando de Larramendi y Azaola 2011). Este modelo reflejó la rápida capacidad de reacción y adaptación del rey Mohamed VI, su habilidad para legitimar su figura y para impulsar un paquete de reformas “desde arriba” (*top-down approach*) (McManus, 2016: 3). Al mismo tiempo, también dio lugar a un nuevo frente de oposición, de carácter temporal, estructurado desde abajo y capaz de superar las dicotomías históricas entre islamistas y fuerzas seculares (McManus, 2016: 7), impulsado por las nuevas generaciones de marroquíes (Ferrán y Feliu, 2016: 208). Para el objeto de esta investigación, se ha considerado que estas protestas antiautoritarias, comúnmente denominadas “Primavera Árabe” por la prensa, comprenden en Marruecos el periodo entre el 20 de febrero de 2011, fecha en la que comienzan a realizarse las primeras manifestaciones que reclaman una reforma del sistema político del país, hasta el 19 de diciembre de 2011, cuando al-Adl wa-l-Ihsane anuncia su retirada del movimiento 20 de febrero (al que, también, nos referiremos como “movimiento 20-F”), en un momento en el cual el apoyo popular a las protestas se había visto reducido hasta su práctica extinción.

Con el objetivo de profundizar en este periodo de protestas, el capítulo se divide en tres secciones: en la primera (10.1) se desarrollan los acontecimientos sucedidos, con el fin de comprender la actuación de los distintos actores involucrados; la segunda (10.2) analiza los recursos utilizados y las estrategias implementadas por la monarquía y por al-Adl wa-l-Ihsane, cuya acción se desarrolló en el marco del movimiento 20-F. En tercer

³³⁹ Conforme a la definición aportada por Baylocq y Granci, se entiende por “revuelta” las manifestaciones y protestas de carácter colectivo, radical y repetitivo en un periodo breve de tiempo y en un espacio delimitado. (Baylocq y Granci, 2013: 240).

lugar (10.3), se estudian las relaciones de al-Adl wa-l-Ihsane con el resto de actores que conformaron el movimiento 20-F. A este respecto, recibe una especial atención la interacción de al-Adl wa-l-Ihsane dentro del movimiento, su capacidad para generar reivindicaciones y eslóganes comunes, su participación en las asambleas organizativas y las relaciones establecidas con otros actores políticos y sociales.

El interés en estas revueltas radica en su constitución como ventana de oportunidad para la actuación de los actores contestatarios y el posicionamiento de los distintos actores políticos en el nuevo escenario político del país. Estos estuvieron condicionados por la percepción mantenida por cada actor de su posición política previa en el sistema y de los costes y ganancias que podían obtener de su participación en las protestas (Variel, 2011; Macías Amoretti, 2014).

10.1. El desarrollo de las revueltas antiautoritarias

A pesar de que las movilizaciones populares iniciadas en Marruecos el 20 de febrero de 2011 aprovecharan el impulso del contexto regional y del éxito de las revueltas en Túnez y Egipto, las protestas se inscribieron en un contexto de malestar con las condiciones estructurales, políticas, económicas y sociales existentes en el país: entre ellas, la mala gobernanza, la corrupción a pequeña y gran escala, el desempleo, la desigualdad económica creciente y la escasa respuesta gubernamental a los problemas sociales (Cavatorta, 2015: 2).

Del mismo modo, el levantamiento popular de 2011 se sitúa en un *continuum* de protesta y descontento que tiene su origen en la última década del s. XX y en los primeros años del s. XXI (Graylocq y Granci, 2012: 240) y que incluye indicios como el surgimiento del Movimiento de diplomados en paro en los años 90, las manifestaciones “contra la vida cara”, el surgimiento del movimiento MALI (Mouvement alternatif pour la liberté individuelle) (Bennafla y Seniguer, 2011: 145) o el aumento de las protestas sociales en las ciudades de pequeño y mediano tamaño (Sidi Ifni, Beni Taidit, Tamassint, Zagora, Sefrou...) a partir del año 2000 (Bennafla y Emperador Badimón, 2011: 237). Muchos de estos acontecimientos desembocaron en campañas digitales de ciberactivismo y pequeños actos de protesta que permitieron a sus participantes comenzar a establecer contactos entre ellos (Benchemsi, 2012).

En este contexto de descontento social, las protestas populares de Túnez, que comenzaron el 17 de diciembre de 2010, y de Egipto, el 25 de enero, sirvieron de ejemplo para el

lanzamiento de movilizaciones en Marruecos³⁴⁰. A pesar de ello, la dificultad de organizar manifestaciones de solidaridad con los casos tunecino y egipcio, debido a las restricciones impuestas por el gobierno y a la escasa participación recibida en las manifestaciones convocadas, condujo al traslado de las protestas al espacio virtual, a través del surgimiento de grupos en *Facebook* como “Les jeunes discutent avec le roi”, “Liberté et démocratie maintenant” o “Le peuple veut le changement” (Desrues, 2012). En este contexto, estos grupos realizaron un llamamiento, el 27 de enero de 2011, a manifestarse el mes siguiente, el 27 de febrero (fecha que finalmente sería adelantada al 20 de febrero) contra las condiciones políticas, económicas y sociales del régimen marroquí. Este llamamiento fue acompañado por la publicación de un vídeo el 13 de febrero, en el cual distintos activistas del futuro movimiento 20 de febrero explicaban sus motivos para participar y alentaban a la población a seguir su ejemplo³⁴¹.

Finalmente, el 20 de febrero de 2011 se produjeron manifestaciones reivindicativas en 53 ciudades de Marruecos, logrando un apoyo cuya cifra aproximada osciló entre los 37.000 manifestantes, conforme a los datos proporcionados por el Ministerio de Interior, y los 200.000, según las cifras del movimiento 20-F (Desrues, 2012).

Esta primera manifestación dio lugar al movimiento 20-F, el cual personificó las protestas esgrimidas a lo largo del año 2011 y al que se adscribieron las distintas asociaciones, colectivos y partidos políticos interesados en participar en la organización de las mismas, que continuaría manifestándose a lo largo de los meses siguientes.

Los siguientes subapartados presentan, en primer lugar, al movimiento 20-F y las reivindicaciones que éste formuló, para, posteriormente, analizar las principales acontecimientos sucedidos: la intervención del rey el 9 de marzo de 2011; la promulgación de una nueva Constitución, aprobada mediante referéndum el 1 de julio; la celebración de nuevas elecciones legislativas el 25 de noviembre; y, por último, la retirada de al-Adl wa-l-Ihsane del movimiento 20-F y la pérdida de la capacidad de movilización por parte del mismo.

³⁴⁰ Entrevista n° 21, T. Hamdache, miembro del Comité de Apoyo del M20F, 16/02/2017.

³⁴¹ Este vídeo puede visitarse en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=S0f6FSB7gxQ>
[consultado el 12/03/2018]

10.1.1 El movimiento 20-F como encarnación de las protestas populares

Lanzado de forma independiente por un grupo de jóvenes marroquíes, el movimiento 20-F recibe el nombre de la fecha en la que se produjo la primera manifestación de protesta contra la situación en Marruecos. Este grupo se autodefinió como un movimiento de jóvenes sin afiliación partidista, de carácter nacional y cuya capacidad de organización y coordinación se apoyaba en el uso de nuevas tecnologías (Desrues, 2012). Desde esta perspectiva, se caracterizó por ser un movimiento asociativo juvenil apoyado por amplios sectores de la sociedad civil, caracterizado por su espontaneidad, heterogeneidad y desideologización (Szmolka, 2013: 899). El movimiento mantiene, de este modo, una doble dimensión, como “grupo político”, entendido como un actor con capacidad de toma de decisiones y de formulación de reivindicaciones, y como “espacio público marroquí, constituido por una diversidad de grupos políticos” (Benjelloun, 2012, en Bermejo González, 2016: 69).

Desde esta perspectiva, los jóvenes del 20-F se caracterizaron, por un lado, por su diversidad de edad, género, categoría social y opinión política (Bennafla y Seniguer, 2011: 150), por su escasa afiliación a otros movimientos políticos y por sus esfuerzos por mantener una independencia ideológica con respecto a los mismos³⁴².

Por otro lado, al grupo se adscribieron un gran número de asociaciones y partidos políticos, entre ellos, ATTAC, la AMDH, MALI, partidos de izquierda como el Partido Socialista Unificado (PSU), Annahj Addimoqrati (Vía Democrática) o el Partido de la Acción Democrática y Social (PADS), las juventudes de otros partidos políticos, como la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP) o un pequeño sector del PJD (cuya intervención se produjo mediante la creación de un grupo propio denominado *Baraka*), asociaciones culturales *amazigh* o asociaciones religiosas, principalmente al-Adl wa-l-Ihsane, aunque también hubo presencia de salafistas, que participaron a título individual, o miembros remanentes de los movimientos islamistas ilegalizados Alternativa Civilizatoria o el Movimiento por la *Umma*. A estos actores debe añadirse la creación de un Comité nacional de apoyo, encargado de prestar asistencia al movimiento. El movimiento se caracterizó por la ocupación de espacios públicos “laicos”, a través de las demostraciones de fuerza en las calles, y, sobre todo, por su dependencia de las

³⁴² Entrevista n° 21, T. Hamdache, miembro del Comité de Apoyo del M20F, 16/02/2017.

tecnologías digitales, como medio de organización y expresión³⁴³. En este sentido, las nuevas plataformas de internet (Facebook, Youtube...) proporcionaron un nuevo espacio público para la expresión política de la población, favoreciendo el trabajo a escala nacional y escapando del control del Estado (Brouwer y Bartels, 2014).

Esta diversidad de actores, procedentes de todo el espectro ideológico, sus posiciones respectivas en el escenario político y sus distintas percepciones de la misma y de las estructuras políticas determinaron la postura, reivindicaciones e imagen pública del movimiento (Vairel, 2011: 221).

a) La incorporación de al-Adl wa-l-Ihsane al movimiento 20-F

En lo que respecta a la colaboración de al-Adl wa-l-Ihsane con el movimiento 20-F, ésta se anunció el 16 de febrero, cuatro días antes de la primera manifestación, a través de un comunicado emitido por la sección juvenil de la asociación en su página web³⁴⁴. Este comunicado comenzaba aludiendo a los problemas políticos del país que justificaban su decisión de participación (“En este momento de despotismo y opresión de nuestro querido Marruecos y de expansión de la corrupción a todos los ámbitos de la vida política, social y económica...”³⁴⁵), haciendo referencia a factores similares a los previamente enumerados por los jóvenes del movimiento 20-F. Posteriormente, se anunciaba su intención de participar en la manifestación del 20 de febrero, el carácter pacífico de su participación, y se alertaba del refugio del Majzén tras la noción de la “excepcionalismo marroquí”, empleada, de acuerdo con la asociación, como una barrera a través de la cual trataba de convencerse a la población de lo innecesario de manifestarse³⁴⁶.

De este modo, al-Adl wa-l-Ihsane se adhirió a las protestas solamente a través de su sección juvenil, en lugar hacerlo como asociación en su conjunto. Esta decisión fue justificada por la *yamaa* por su creencia en la especialización de sus actividades y su consideración de que ésta era la sección más acorde al movimiento 20-F en tanto que

³⁴³ Entrevista n° 20, H. al-Mohles, miembro del Movimiento 20-F, 16/02/2017.

³⁴⁴ Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). “شباب العدل والإحسان يشارك في احتجاجات 20 فبراير 2011” [en línea], *Aljamaa*, 18/02/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/02/18/-احتجاجات-في-شباب-العدل-والإحسان-يشارك-في-احتجاجات-20-فبراير-2011>>. [consultado el 12/03/2018]

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Ibid.*

movimiento juvenil³⁴⁷. Asimismo, la asociación pretendía evitar “acusaciones del régimen de que al-Adl wa-l-Ihsane quería apropiarse o hacerse con la iniciativa”³⁴⁸. La sección juvenil era supervisada por el Círculo Político de la asociación, a la que se encuentra subordinada y la cual se encarga de los asuntos relacionados con la “cosa pública” (Macías Amoretti, 2014: 8).

Por otro lado, la asociación islamista no participó en la organización y lanzamiento del Movimiento 20-F, pese a sumarse a la iniciativa días antes de su lanzamiento³⁴⁹. Esto parece reflejar una postura de precaución y moderación³⁵⁰, que perseguía satisfacer las ambiciones de la sección involucrada, más cercana y con más intereses compartidos con las fuerzas de protesta³⁵¹, y evitar convertirse en el foco del régimen.

Su decisión se vio facilitada por el posicionamiento previo del consejo Nacional del Círculo Político, que, en el comunicado emitido con razón de su 15ª sesión, celebrada el 15 de enero de 2011, allanaba el camino para una posible participación en caso de que se produjese un levantamiento en Marruecos. En este comunicado, que denunciaba la regresión que el país había vivido en materia “política, económica, social, científica, cultural y moral”³⁵², se proponía el acuerdo inmediato de un proyecto de diálogo nacional entre las fuerzas políticas de oposición, y realizaba un llamamiento para:

“Escuchar al pueblo y reaccionar a sus reivindicaciones y sus causas antes de que sea demasiado tarde, lo que no será posible sin una voluntad colectiva que surja de una política de buenos eslóganes sin compromiso.”³⁵³

Inicialmente, su participación se caracterizó por la moderación de sus números, justificado como un intento de respetar la diversidad de actores que conformaban el movimiento (Tourabi y Zaki, 2011). A pesar de que esta decisión estuviese destinada a evitar acusaciones de capitalización de las protestas, también hace suponer que, en un primer momento y hasta poder comprobar el desarrollo de las protestas, la asociación

³⁴⁷ Entrevista nº 11, A. Moussaifi, miembro del Círculo Político de AWI, 26/01/2017.

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ Entrevista nº 21, T. Hamdache, miembro del Comité de Apoyo del M20F, 16/02/2017.

³⁵⁰ Entrevista nº 4, F. Cavatorta, especialista en el mundo árabe e islámico, 04/04/2016.

³⁵¹ Entrevista nº 5, T. Desrues, especialista en el mundo árabe e islámico, 25/04/2016.

³⁵² Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). “أشغال الدورة 15 للمجلس القطري للدائرة السياسية” [en línea], *Aljamaa*, 17/01/2011.

Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/01/17/أشغال-الدورة-15-للمجلس-القطري-للدائرة-السياسية>>.

[consultado el 12/03/2018]

³⁵³ *Ibid.*

prefirió mantener un perfil bajo que la permitiese no ser identificada con el motor de las protestas, ante el riesgo de represión que eso podía suponer.

b) Reivindicaciones principales del movimiento 20-F

Las exigencias formuladas por el movimiento 20-F tuvieron un carácter universal, ofreciendo amplias críticas contra la corrupción del sistema y rompiendo muchas de las líneas rojas que hasta entonces se habían impuesto con respecto a las cuestiones que podían ser, o no, objeto de crítica³⁵⁴. En líneas generales, las reivindicaciones giraron en torno a tres ejes: la libertad, la justicia social y la dignidad³⁵⁵, los cuales reflejaban una lucha “por establecer una verdadera democracia en Marruecos”³⁵⁶. Estas líneas rectoras recogían reivindicaciones de carácter más concreto: el respeto del Estado de derecho y de las libertades y derechos fundamentales de la población, el fin de la corrupción en el país, una reducción de las potestades del monarca (que encontraban en su fórmula más radical la demanda de la transformación del régimen marroquí en una monarquía parlamentaria), el fin del clientelismo y el nepotismo, y exigencias de carácter identitario, protagonizadas por los movimientos *amazigh* (López García, 2012: 9).

La amplia heterogeneidad de grupos que compusieron el movimiento 20-F se reflejó en el alcance y contenido de las reivindicaciones, propiciando un acuerdo de mínimos que evitaba la formulación de proclamas de contenido partidista o religioso³⁵⁷. Esta heterogeneidad se reflejó en la ausencia de referencias al islam o a la libertad de conciencia, como compromiso entre las fuerzas secularistas e islamistas (Vairel, 2011: 226), y en la falta de homogeneidad de las reivindicaciones a lo largo del territorio nacional y entre el nivel local y nacional (Desrues, 2012).

Por otro lado, la mayoría de estas reivindicaciones se dirigieron contra las élites secundarias del país, visibilizando a algunos de los colaboradores directos del monarca, tales como Fouad Ali El Himma, fundador de Partido de la Autenticidad y la Modernidad (PAM) y antiguo Secretario de estado de Interior y miembro del círculo más cercano al rey, o Mounir Majidi, Secretario personal del rey, pero sin llegar a dirigir las críticas

³⁵⁴ Entrevista n° 23, O. Radhi, miembro del movimiento 20-F, 27/02/2013.

³⁵⁵ Entrevista n° 20, H. al-Mohles, miembro del Movimiento 20-F, 16/02/2017.

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ Entrevista n°8, Mustapha, miembro de AWI, 17/01/2017.

directamente contra el rey. En este sentido, desde un primer momento, una mayoría de los actores políticos decidieron incluir a la monarquía en el proceso de transformación político que se estaba intentando llevar a cabo³⁵⁸, exigiendo una reestructuración del modelo político del país hacia una monarquía parlamentaria, pero sin reclamar la exclusión del monarca del sistema político. Esta decisión refleja el poder simbólico que rodea a la monarquía, la alianza establecida entre las élites primarias, secundarias y las clases acaudaladas, y la incapacidad del movimiento 20-F de conseguir transmitir una imagen del sistema como problema en sí mismo (Feliu y Ferrán, 2016: 207). A estos factores debe añadirse la falta de fuerza del movimiento 20-F para lograr revertir el sistema, y el propio pragmatismo del movimiento, que consideraba que debía adaptar sus reivindicaciones a su capacidad de movilización. Como explica O. Radhi, miembro del Movimiento 20-F³⁵⁹:

“On n’avait pas la taille qu’il fallait. Et puis, on ne demandait pas la chute de régime, on demandait des réformes. De tout manière, on savait qu’on ne pouvait pas faire chuter le régime, parce qu’on n’avait pas la force nécessaire pour le faire, mais on voulait voir comment ça allait évoluer. Donc, c’est l’évolution de mouvement qui va conditionner l’évolution des demandes, des revendications, et si on devait, à ce moment-là, demander des réformes, de révolution, etc.”

Es también llamativo, en este sentido, el compromiso mostrado por al-Adl wa-l-Ihsane con los eslóganes del movimiento 20-F, al haber mantenido históricamente una postura más crítica con el papel de la monarquía en Marruecos. Esta decisión puede considerarse producto de la evaluación de su fuerza inicial en el movimiento 20-F, su incapacidad y falta de interés en ir contra las preferencias mayoritarias, fruto de la adopción de una estrategia de moderación y de su ausencia inicial en la vanguardia del movimiento, y su interés en formar un frente de oposición común y establecer relaciones de colaboración con el resto de actores políticos contestatarios. Como explica O. Iharchane, miembro del Círculo Político de la asociación³⁶⁰:

“Au Maroc, on était très réaliste. On n’a pas dit « dégage le roi » parce qu’on sait qu’au 20-F on est beaucoup des courants, il y en a des courants qui peuvent saisir ces slogans, mais des autres qui veulent une monarchie parlementaire. Ils ne veulent pas que le roi dégage, mais une monarchie comme l’Espagne, ou l’Angleterre, la Suède ou l’Hollande. C’est pour cela,

³⁵⁸ Entrevista n° 4, F. Cavatorta, especialista en el mundo árabe e islámico, 04/04/2016.

³⁵⁹ Entrevista n° 23, O. Radhi, miembro del movimiento 20-F, 27/02/2013.

³⁶⁰ Entrevista n° 19, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 14/02/2017

pour faire un travail collectif, on a fait de consensus, et on a, le grand slogan, c'est contre le despotisme et la corruption.”

En su lugar, sus demandas se enmarcaron en lo que se denominó una “revuelta popular” (الانتفاضة الشعبية) y se centraron en la lucha contra la corrupción, contra la despotismo del Majzén y en la búsqueda de un sistema político que garantizase las libertades, la libertad y la justicia social (Macías Amoretti, 2014: 12).

A pesar de ello, contrariamente a la tendencia presente en las manifestaciones, los medios de información de al-Adl wa-l-Ihsane se focalizaron en la responsabilidad del Majzén como culpable último de los problemas que achacaban el país, como parte de una campaña de deslegitimación contra las élites primarias marroquíes, en cuya cima se identifica a la monarquía alauí. A su vez, los objetivos de sus demandas se caracterizaron por su naturaleza política (democratización del sistema político y fin de las dinámicas corruptas y clientelistas que caracterizan la interacción entre los actores políticos y la monarquía), sin, apenas, extenderse al ámbito religioso (Macías Amoretti, 2014: 9).

10.1.2 La intervención de la monarquía: el discurso del 9 de marzo de 2011

En este contexto socio-político, la reacción del rey Mohamed VI se caracterizó por su rapidez y moderación. Si bien es cierto que las primeras manifestaciones fueron recibidas por un fuerte e intransigente despliegue policial, se mantuvieron unos índices de violencia moderados, con el fin de evitar que la represión contribuyera a la expansión del descontento de la población, como ocurrió en otros países (Willis, 2015: 440).

Con el propósito de apaciguar los ánimos revolucionarios del país, el rey compareció ante la población por televisión el 9 de marzo, en un anuncio en el que, sin reconocer las manifestaciones del 20 de febrero e inscribiendo el discurso en el proceso de regionalización ya existente en el país³⁶¹, prometía la aprobación de un paquete de reformas políticas, sociales y económicas, que se implementaría a través de la elaboración de una nueva Constitución. Las medidas anunciadas, que recogían algunas de las exigencias planteadas por el movimiento 20-F, incluían el reconocimiento del componente *amazigh* como parte de la identidad nacional plural; la consolidación del

³⁶¹ Discurso de S. M. Mohamed VI, 09/03/2011. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/texte-int%C3%A9gral-du-discours-adress%C3%A9-par-sm-le-roi-la-nation>>. [consultado el 12/03/2018]

Estado de derecho y sus instituciones, a través de la constitucionalización de las recomendaciones de la Instancia Equidad y Reconciliación (IER); la consolidación de la separación de poderes; el fortalecimiento de la figura del Parlamento, mediante nuevas competencias y a través de elecciones libres, en las que el Primer Ministro debía pertenecer a la lista más votada; la constitucionalización del Consejo de gobierno; la moralización de la vida pública; y la constitucionalización de las instancias encargadas de la buena gobernanza y la protección de libertades³⁶².

Con este fin, Mohammed VI anunció la creación de una comisión consultativa, que, en el plazo de tres meses, propondría un borrador constitucional que, tras recibir la aprobación de las distintas formaciones políticas del país, sería refrendado por el pueblo soberano. Esta comisión estaba presidida por el jurista Abdelatif Menouni, antiguo profesor del rey, y reunió a 17 miembros del ámbito político, académico y asociativo; pese a lo cual se rechazó reconocer o reunirse con los jóvenes del movimiento 20-F. Al mismo tiempo y con carácter complementario se creó un “mecanismo político de seguimiento de la reforma constitucional”, encargado de consultar a los partidos políticos y sindicatos y presidido por Mohammed Moatassim, consejero del rey.

El rey logró, así, hacerse con el control de las exigencias de cambio, lanzando un proceso de reforma desde arriba que no cuestionaba la legitimidad de su autoridad o de los pilares sobre los que ésta se apoya. Esta idea quedaba confirmada en el discurso del 9 de marzo, en el que afirmaba³⁶³:

“La sacralité de nos constantes qui font l'objet d'une unanimité nationale, à savoir l'Islam en tant que religion de l'Etat garant de la liberté du culte, ainsi que la commanderie des croyants, le régime monarchique, l'unité nationale, l'intégrité territoriale et le choix démocratique, nous apporte un gage et un socle solides pour bâtir un compromis historique ayant la force d'un nouveau pacte entre le Trône et le peuple.”

Esta reacción del poder, que se inscribe en la línea política desarrollada por Hassan II, combinaba negociaciones y la atribución de concesiones con un nivel moderado de represión (Bennafla y Seniguer, 2011: 153), que comenzó a aumentar en las manifestaciones posteriores a la intervención del rey. Mohamed VI logró, así, aplacar las aspiraciones populares y sus exigencias de mayor calado. De este modo, logró desde una perspectiva política, reducir al movimiento a un actor periférico y aislado (*outsider* del

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ *Ibid.*

sistema institucional), al tiempo que disminuía el interés popular por participar en las protestas (Camau, 2012).

Por su parte, las posturas y participación de los partidos políticos tradicionales en la comisión consultativa estuvieron fuertemente influenciadas por las directrices expuestas por Mohamed VI en su intervención del 9 de marzo, lo que constituyó “un ejemplo de su domesticación y fortalecimiento ‘de la lógica del consenso’” y de la capacidad del rey para “marcar la agenda y el espacio público de discusión” (Parejo y Feliu, 2012: 19). Destaca, en este sentido, la postura defendida por el PJD con respecto a la religiosidad del Estado y de la identidad marroquí, desde la que insistió en que la Constitución se enmarcase en un referente islámico, y se reconociese la autoridad del Comendador de los creyentes (Parejo y Feliu, 2013: 20). Esta postura, apoyada por el partido del Istiqlal, contribuyó a evitar que la nueva Constitución reconociese el derecho a la libertad de conciencia (Hernando de Larramendi, 2013: 108).

Por su parte, las reivindicaciones expuestas por los actores de oposición al régimen giraron en torno a tres ejes, el énfasis en el principio de la soberanía nacional, la preocupación por el respecto de los derechos y el debate en torno al papel que debía ocupar la religión en la nueva Constitución (Parejo y Feliu, 2012: 30). La creación de una comisión consultiva por parte del régimen produjo una división de opiniones en el seno del movimiento 20-F, entre aquellos favorables a participar en el proceso constitucional y aquellos que rechazaban un proceso de reforma promovido “desde arriba” (Desrues, 2012). Finalmente, el movimiento adoptó esta segunda postura, de rechazo al proceso de reforma iniciado y de exigencia de creación de una nueva asamblea constituyente, inclusiva y representativa, que reflejase los principios y reivindicaciones enunciados por el movimiento³⁶⁴.

Al-Adl wa-l-Ihsane adoptó una postura similar, que promovía el boicot de la comisión constituyente y exigía la elección de una asamblea de carácter popular, al tiempo que denunciaba la naturaleza antidemocrática de lo que consideraban una “constitución otorgada”³⁶⁵, coherente con la línea estratégica históricamente empleada en Marruecos, en el que una única figura, el rey, decidía la elaboración de la Constitución y las

³⁶⁴ Entrevista n° 20, H. al-Mohles, miembro del Movimiento 20-F, 16/02/2017.

³⁶⁵ Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). “ندية ياسين: سقف” 20 فبراير “دستور ديمقراطي ينبثق عن لجنة تأسيسية”. [en línea], *Aljamaa*, 02/06/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/06/02/-ندية-ياسين-سقف-20-فبراير-دستور-ديمقراطي>>. [consultado el 12/03/2018]

personalidades que habrían de encargarse de su elaboración. Desde esta postura, exigían³⁶⁶:

1. la elaboración de una asamblea constitucional que emanase del pueblo y que diese lugar a un proceso de reforma que incluyese a toda la población;
2. un replanteamiento del papel de la monarquía en ese proceso, al considerar que formaba parte del problema, por lo que no debía participar en la solución;
3. la reformulación del estatus religioso del monarca, reconocido en la nueva Constitución;
4. el debate sobre la situación y las medidas económicas necesarias para reformar el país, una cuestión ignorada en la Constitución a elaborar.

Al mismo tiempo, denunciaron la ineficacia del proceso constitucional anunciado, que tenía por único objetivo “perennizar la hegemonía y el despotismo” y “absorber la rabia popular”³⁶⁷. Esta estrategia de la monarquía, mediante la cual se limita a hacer pequeñas concesiones en los momentos de tensión política en el país con el fin de calmar las reivindicaciones, pero evitando realizar reformas de carácter estructural es lo que López García ha denominado reformas “en dosis homeopáticas” (López García, 2008: 113).

Este contexto permitió, además, a al-Adl wa-l-Ihsane introducir su concepto de “Estado civil” (الدولة المدنية), como futuro modelo de gobierno, un término que hace referencia a un estado transitorio de implantación de una Constitución democrática bajo la soberanía popular. Esta propuesta se ha empleado como base conceptual para continuar las relaciones con otras fuerzas de oposición en los años posteriores a las revueltas antiautoritarias³⁶⁸.

³⁶⁶ “Fathallah Arsalan - Le temps des constitutions OCTROYÉES est révolu !” [en línea], *Solidarité Maroc*, 10/03/2011. Disponible en: <http://solidmar.blogspot.it/2011/03/le-temps-des-constitutions-octroyees.html> [consultado el 12/03/2018]

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ Este concepto se desarrolla en el capítulo 6.6 (apartado 4.2). Crétois, Jules. 2013. “Maroc, difficile dialogue entre islamistes et la gauche radicale”, *Orient XXI*, 07/11/2013. Disponible en: <http://orientxxi.info/magazine/maroc-difficile-dialogue-entre-islamistes-et-gauche-radicale,0410> [consultado el 12/03/2018]

10.1.3 La elaboración de una nueva Constitución y el referéndum del 1 de Julio de 2011

Tras el anuncio de Mohamed VI, el 9 de marzo de 2011, las movilizaciones experimentaron una disminución en el número de manifestantes y un recrudecimiento de la represión por parte de las fuerzas del régimen. Un ejemplo de este aumento de la violencia pudo constatarse ya en la manifestación organizada el 13 de marzo en la plaza de Mohamed V en Casablanca y, posteriormente, en la sede del PSU en esa misma ciudad, en la que los participantes fueron violentamente dispersados, bajo el argumento de que la reunión ignoraba la solución planteada por Mohamed VI tan sólo cuatro días antes (Vairel, 2011: 225).

Como explica O. Radhi, miembro del movimiento 20-F, diversos factores contribuyeron a la disminución del número de manifestantes, entre los que destaca³⁶⁹:

“Quand le roi a promis la réforme constitutionnelle, la dissolution de parlement, etc., le gens étaient de moins en moins réceptifs de l’invitation à la mobilisation de mouvement 20-F, ce qui a causé un essoufflement de mouvement 20-F, notamment, à cause de la Constitution, puis aux élections qui ont conduit le PJD au gouvernement.”

A este primer factor, es necesario añadir, también, la influencia del aumento de la represión hacia los manifestantes, que aumentaba el coste de participar en las protestas, y el deterioro de la situación internacional, ante las experiencias vividas en Siria y Libia (Lawrence, 2012). O. Iharchane, miembro del Círculo Político de al-Adl wa-l-Ihsane, explicaba, en este sentido, la existencia de una relación directa entre las expectativas mantenidas por el movimiento 20-F, en lo referente a sus reivindicaciones y capacidad de movilización, y la evolución del contexto internacional³⁷⁰:

“Bien sûr, il y a toujours une relation entre ce qui se fait au niveau international ou régional, qui a un impact sur le national. Il y aura toujours. [...] Les activistes de mouvement 20-F étaient très réalistes. Ils savent que, parce qu’on a commencé le 20 février, ce dynamisme était en cas d’augmentation, mais quand on arrive au mois d’avril ou mai, ont vit le cas de la Syrie et le cas de la Libye, et ça a fait peur au marocains. Donc, si tu dis à un marocain, est-ce que tu veux choisir la paix ou le changement ? Bien sûr, il va choisir la continuité avec la paix. C’est pour cela que j’ai dit, le décideur des résultats dans le cas de Maroc, c’était le réalisme est le choix pacifique des activistes et des partenaires de mouvement 20-F, et non

³⁶⁹ Entrevista n° 23, O. Radhi, miembro del movimiento 20-F, 27/02/2017.

³⁷⁰ Entrevista n° 19, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 14/02/2017

pas le régime politique. Il a fait le discours de 9 mars, mais le décideur c'était les partenaires de mouvement 20-F."

Esta disminución en la capacidad de movilización del movimiento se compensó con un aumento en el número de miembros y seguidores de al-Adl wa-l-Ihsane involucrados en las protestas, de forma que ésta adquirió un mayor peso en las asambleas y en su capacidad de toma de decisiones (Bermejo González, 2016: 218). Una segunda consecuencia es la radicalización de las reivindicaciones formuladas por el movimiento, que "pierde visibilidad pero avanza en intensidad de las demandas" (Feliu e Izquierdo Brichs, 2016: 210), y que se reafirma en su rechazo de la Constitución y en la necesidad de formar una asamblea constituyente que impulse la justicia social exigida.

En este contexto de protesta, un nuevo acontecimiento contribuyó al debilitamiento de las movilizaciones populares y al refuerzo del régimen. El 28 de abril de 2011 se produjo en Marrakech un atentado terrorista contra un pequeño café situado en la plaza de Jamaa el-Fna, en el centro turístico de la ciudad. Este atentado, que se cobró la vida de 17 personas, volvió a agitar la bandera del terrorismo yihadista sobre el país. A pesar de que la rama de Al-Qaeda en el Magreb Islámico negase su involucración en el ataque y que el autor del atentado, un joven marroquí llamado Adil El Atmani, detenido a los pocos días de producirse éste, reconociese haber trabajado de manera independiente, sin el apoyo de ninguna organización, el atentado permitió al Majzén mostrar el riesgo de la desestabilización del país y realizar un llamamiento a cerrar filas en torno al régimen (Bennafla y Seniguer, 2011: 156).

Ante el temor de que el atentado diese lugar a una ola de represión y detenciones en nombre de la lucha antiterrorista, tal y como había ocurrido tras los atentados de Casablanca del 16 de mayo de 2003, el movimiento 20-F condenó el atentado y organizó una sentada de condena en Marrakech el día 29 de abril³⁷¹, además de convocar manifestaciones de protesta contra el terrorismo en todo el país el día 8 de mayo. Estas manifestaciones, que cuestionaban la autoría del atentado y criticaban su politización, se convocaron bajo el doble rechazo del terrorismo y el despotismo, y expresaron lemas como "el terrorismo no nos detendrá ni cambiará nuestros eslóganes", "condena popular

³⁷¹ Vicent, Faustine (2011). "Attentat à Marrakech: malgré la terreur, «le printemps du Maroc va continuer»" [en línea], 20 minutes, 29/04/2011: <<http://www.20minutes.fr/monde/715583-20110429-monde-attentat-marrakech-malgre-terreur-le-printemps-maroc-va-continuer>> [consultado el 12/03/2018]

al atentado terrorista” o “el terrorismo llega por tierra y Marruecos es un país libre”³⁷². En estas manifestaciones se denunció, también, la detención del periodista Rachid Niny, arrestado el 27 de abril, por cuestionar el posible involucramiento de los servicios de seguridad en el caso, lo que se sumaba a una larga lista de denuncias previamente realizadas por el periodista (López García, 2012: 13) y que incluía investigaciones en torno a la existencia de una cárcel secreta en Temara (una cuestión también reivindicada por el Movimiento 20-F). Como denunciaron los manifestantes, su caso era un ejemplo de las restricciones a la libertad de prensa impuestas por el régimen³⁷³.

La celebración del referéndum constitucional

El 17 de junio, Mohamed VI volvió a comparecer ante la población para anunciar la publicación de la nueva Constitución, que habría de ser aprobada dos semanas más tardes mediante referéndum, el 1 de julio.

Esta nueva Constitución recogía algunas de las demandas expresadas por el movimiento 20-F y constituía un avance con respecto a las garantías políticas preexistentes en el país, si bien su contenido se mantenía como una declaración de intenciones pendiente de regulación (López García, 2012: 14) y el propio proceso de elaboración de la Constitución reflejaba la pervivencia de los antiguos procedimientos políticos del régimen (Bendourou, 2012). Entre ellas destacaban la afirmación de la separación de poderes y de soberanía nacional, la proclamación de una monarquía parlamentaria (término recogido en el artículo 1 del nuevo texto), la garantía de elecciones libres, la obligación de que el Primer Ministro (a partir de aquel momento Jefe de Gobierno) perteneciese a la lista más votada, el reconocimiento del *amazigh* como un componente más de la identidad nacional marroquí y el aumento de las competencias legislativas del parlamento y ejecutivas del gobierno.

Del mismo modo, el controvertido artículo 19, que garantizaba la autoridad política y espiritual del monarca, quedaba dividido en dos artículos, 41 y 42, si bien guardaba sus prerrogativas en tanto “comendador de los creyentes, encargado de velar por el islam” y

³⁷² Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). “قراءة 50 مدينة: المغاربة لن يقبلوا الإرهاب ولن يطبعوا مع الاستبداد” [en línea], *Aljamaa*, 09/05/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/05/09/قراءة-50-مدينة-المغاربة-لن-يقبلوا-الإرهاب-ولن-يطبعوا-مع-الاستبداد>> [consultado el 12/03/2018]

³⁷³ *Ibid.*

“representante supremo [del Estado], símbolo de la unidad de la nación, garante de la continuidad del Estado y árbitro supremo [...] protector de la democracia”. Estas potestades le permiten intervenir en el desarrollo político del país a través de la promulgación de dahires reales, no fiscalizados por la Constitución (Ruiz Ruiz, 2014: 66). Asimismo, pese a eliminarse la “sacralidad del rey” (lo que no afecta a su autoridad religiosa en tanto comendador de los creyentes), se mantenía la “inviolabilidad” de su persona (art. 46) y su capacidad de declarar el “estado de excepción” (art. 59) y disolver el parlamento (art. 51). De igual modo, aunque se reconocía el Consejo de gobierno, (presidido por el Jefe de gobierno), el Consejo de ministros (presidido por el rey) mantenía sus competencias, con lo que el monarca conservaba su capacidad de injerencia en el ejecutivo (Bendourou, 2012), y mantenía, en la práctica, su capacidad de intervención en las actividades parlamentarias (Monjib, 2013). También mantenía su influencia sobre el poder judicial, a través de su capacidad para nombrar a una parte de los miembros del Consejo Superior del Poder Judicial, de su capacidad para recurrir leyes ordinarias, de su inviolabilidad y de la ausencia de rendición de cuentas de sus dahires reales (Ruiz Ruiz, 2014: 61), todo lo que contribuía a debilitar la garantía del Estado de derecho. De este modo, la nueva Constitución impulsaba (Ruiz Ruiz, 2014: 6):

“un modelo de gobierno participativo orientado a fines de justicia social y de igualdad de oportunidades, pero sin abandonar los esquemas de una *Monarquía constitucional social-participativa* y representativa.”

El anuncio del referéndum logró apuntalar su estrategia de redirección de las protestas populares, al tiempo que su intervención a favor de la participación en el referéndum convocado convertía la votación en un plebiscito sobre la monarquía, relegando a un segundo plano el nuevo texto constitucional (Lawrence, 2012). El corto plazo observado desde la convocatoria del referéndum hasta su realización también favorecía su éxito, puesto que limitaba las posibilidades de análisis del texto y de organización frente al mismo (Desrues, 2012).

Con el fin de promover el texto, el Majzén organizó una intensa campaña de movilización a favor de su aprobación entre los principales medios de comunicación y los partidos y sindicatos tradicionales (Vairel, 2011: 226). Entre ellos destaca la participación de las fuerzas religiosas del país, a través de la participación de la cofradía Bouchichiyya y de colectivos de jerifes en la manifestación del 27 de junio en Casablanca, que logró reunir,

según esta cofradía, a 200.000 personas a favor del “sí” al referéndum constitucional³⁷⁴. Esta movilización tenía por objetivo contrarrestar un posible monopolio religioso de las opiniones en torno a la nueva Constitución por parte de al-Adl wa-l-Ihsane (Desrues, 2012).

Frente a ellos, el movimiento 20-F lanzó la campaña de boicot al referéndum “*Mamsawetich*” (“no votamos”), apoyado por algunos de los actores que componían el movimiento, tales como la FGD (Federación de la Izquierda Democrática), Annahj Addimoqrati, el sindicato CDT, la Liga Marroquí de Defensa de los Derechos Humanos, la AMDH y al-Adl wa-l-Ihsane (Bermejo González, 2016: 77). Para ello, promovieron un vídeo a través de la plataforma Youtube en el que realizaban un llamamiento al boicot del referéndum y a la continuación de las protestas³⁷⁵:

“La Constitution n’est pas bonne pour nous. Elle ne garantit pas nos droits. Nous rejetons cette farce référendaire. Ces partis politiques nous ont menti pendant si longtemps. Ils ont reçu des millions pour vous convaincre de voter ‘oui’, alors que les gens qui appellent au boycott sont battus et harcelés. Que nous votions ‘oui’ ou ‘non’, notre voix ne sera pas entendue. Nous devons les obliger à accepter une assemblée constituante élue, qui rédigera une nouvelle constitution. Manifestons ! Occupons la rue ! Protestons ! Mamfakinch ! (Nous n’abandonnerons pas !)”

Al-Adl wa-l-Ihsane presentó unos argumentos similares para participar en el boicot:

“Se trata de una Constitución otorgada, no democrática y sobre la que no se nos ha consultado, dejando de lado a los componentes sociales y del pueblo. En su formulación, se encuentran ausentes las garantías básicas para un referéndum imparcial en torno a sus contenidos, ya que hay una falta de supervisión esencial en la regulación de la votación, que no depende del documento de identidad nacional, sino de un carné de votante, y en la que continúa la supervisión por parte del Ministerio de Interior, el cual carece de los requisitos más básicos de imparcialidad y que es conocido históricamente por su falsedad, su intervencionismo, su arbitrariedad y por la elaboración de mapas políticos. Esto, por un lado; y, por otro, este referéndum se produce en un contexto de gran congestión que no responde al poder vigente ni a ninguna de las demandas reclamadas por los manifestantes desde hace más tres meses. El referéndum se produce a la sombra de una campaña de represión, de

³⁷⁴ “Référéndum: Les boutchichiyines appellent au «oui»” [en línea], L’Economiste. Disponible en: <<http://www.leconomiste.com/article/884683-referendumbmls-boutchichiyines-appellent-au-oui>>.[consultado el 12/03/2018]

³⁷⁵ Vídeo disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=utb7KjPa0sk>. [consultado el 12/03/2018]

constricción y de distorsión del resto de opiniones. Es por ello que rechazamos la nueva constitución, que vuelve a instaurar las prácticas absolutistas de la monarquía.”³⁷⁶

La asociación realizó mucho énfasis, a su vez, en el hecho de que ésta era la primera vez que realizaba un llamamiento explícito al boicot, pese a haberse opuesto siempre al juego político³⁷⁷. Esta decisión se justificó en la necesidad de contrarrestar el impulso otorgado al referéndum por el Majzén y la imagen de progreso democrático transmitida a la población³⁷⁸.

Finalmente, el resultado del referéndum fue anunciado el 2 de julio, logrando un amplio apoyo por parte de la población, con un 98,5 % de votos a favor y una participación del 72,36 % de la población inscrita legalmente para votar.

Estos resultados fueron rechazados por al-Adl wa-l-Ihsane, que consideró que la cifra había sido amañada hasta un punto que les devolvía a los “años de plomo” vividos bajo el reinado de Hassan II³⁷⁹. De este modo, se negaron a reconocer los resultados del plebiscito y realizaron un llamamiento a la continuación de las protestas, hasta que se materializasen las reivindicaciones políticas, económicas y sociales formuladas. A pesar de ello, y de las diversas anomalías registradas durante la votación, el resultado fue aceptado por una amplia mayoría de la población (Parejo y Feliu, 2013: 12).

10.1.4 Las elecciones legislativas del 25 de noviembre de 2011

El siguiente paso para la normalización de la situación política del país fue la convocatoria de elecciones legislativas anticipadas, celebradas el 25 de noviembre de 2011. De nuevo, el movimiento 20-F repitió su llamamiento al boicot, mediante la publicación de un nuevo vídeo³⁸⁰ y la convocatoria de una manifestación el 20 de noviembre en Rabat y

³⁷⁶ Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). “رفضنا الدستور لأنه ممنوح شكلا وغير ديمقراطي مضمونا”. [en línea], *Aljamaa*, 29/06/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/06/29/ذ-أحرشان-رفضنا-الدستور-لأنه-ممنوح-شكلا-وغير-ديمقراطي-مضمونا>> [consultado el 12/03/2018]

³⁷⁷ Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). “ذ.فتح الله أرسلان للمساء: نريد حكما عادلا راشدا الحاكم فيه يحاسب”. [en línea], *Aljamaa*, 26/11/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/11/26/ذ-فتح-الله-أرسلان-للمساء-نريد-حكما-عادلا-راشدا-الحاكم-فيه-يحاسب>> [consultado el 12/03/2018]

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). “Casablanca rejette la mascarade du référendum” [en línea], *Aljamaa*, 09/07/2011. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/fr/document/3455.shtml>> [consultado el 01/03/2017]

³⁸⁰ Vídeo disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=P1LQU_dI7MA [consultado el 01/03/2017]

Casablanca. A este boicot se sumaron el PSU (Partido Socialista Unificado), el PADS (Partido de la Vanguardia y el Socialismo), Annahj Addimoqrati y al-Adl wa-l-Ihsane. Este último acordó sumarse al boicot en una sesión excepcional del Círculo Político de la asociación, el 9 de octubre de 2011, en la que anunció que la asociación³⁸¹:

“Llama al orgulloso pueblo marroquí a boicotear esta serie de mentiras, falsedades y engaños, a boicotear las elecciones convocadas el 25 de noviembre de 2011 para rechazar los resultados del falso referéndum sobre la reforma de Constitución otorgada, y apoyar al movimiento 20 de febrero y a los distintos movimientos de protesta que han surgido en todas las regiones del país desde el comienzo de la Primavera Árabe.”

Entre los motivos que justificaban esta decisión, Al-Adl wa-l-Ihsane denunció que las elecciones mostraban una continuidad histórica del despotismo y de las prácticas empleadas por el Majzén (un enfoque presente desde el discurso regio del 9 de marzo), que carecían “de las condiciones mínimas para tener credibilidad” y que su objetivo era³⁸²:

“otorgar legitimidad al despótico sistema majzení dominante y debilitar a los partidos políticos y convertirlos en los únicos responsables del fracaso ante la población.”

A pesar de las protestas y llamamientos al boicot, que culminaron en la detención de un alto número de los activistas participando en la campaña (López García et al., 2011: 3)³⁸³, las elecciones se desarrollaron con normalidad, otorgando la victoria al partido islamista de la Justicia y el Desarrollo, que obtuvo 107 del total de 395 asientos parlamentarios. Estas elecciones, convocadas en mayo, enfrentaron al PJD con dos bloques de partidos, la Kutla, formado por los partidos tradicionales de oposición, y el denominado G8, una coalición de partidos “de la administración”, de notables y tecnócratas caracterizados por su apoyo a la monarquía y entre los que se encontraba el PAM (Partido de la Autenticidad y la Modernidad) y el RNI (Reagrupación Nacional de Independientes). El grado de participación en las elecciones, por su parte, dio muestras de la indiferencia y apatía de la

³⁸¹ Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). “العدل والإحسان تعلن مقاطعة الانتخابات التشريعية.” [en línea], *Aljamaa*, 10/10/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/10/10/العدل-والإحسان-تعلن-مقاطعة-الانتخابات>> [consultado el 12/03/2018]

³⁸² Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). “جماعة العدل والإحسان: لا تُشارك في الانتخابات بل تُقاطِعُها.” [en línea], *Aljamaa*, 28/10/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/10/28/جماعة-العدل-والإحسان-لا-تشارك-في-الانتخابات-بل-تقاطعها>>. [consultado el 12/03/2018]

³⁸³ Conforme a las cifras publicadas por Human Rights Watch y la AMDH y recogidas por el Observatorio electoral OPEMAM, 108 activistas fueron detenidos por hacer campaña a favor del referéndum durante el periodo electoral, siendo liberados posteriormente.

población (Entelis, 2011), con una participación real aproximada (si se tiene en cuenta la población no inscrita en las listas electorales y aquella que no acudió a las urnas) del 28% del total de la población marroquí en edad de votar (López García, 2011b).

Como afirma Willis, la victoria del PJD, el claro favorito en estas elecciones, parecía demostrar que las elecciones se habían desarrollado libremente, lo que reflejaba una mínima apertura política y parecía poner fin al proceso de contención de las protestas antiautoritarias de 2011 (Willis, 2015: 443).

A este respecto, es interesante destacar la postura adoptada por el PJD ante las protestas, que continuó su estrategia de integración en el sistema político marroquí, una posición política que ha sido considerada opuesta a la de al-Adl wal-Ihsane (Tomé Alonso, 2009). Continuando con su proceso de moderación y participación institucional (Tomé Alonso, 2009: 193), el PJD expresó, desde su primera convocatoria, su rechazo a las manifestaciones, a través de un comunicado emitido por el Secretario General del partido, Abdelillah Benkirane, el 19 de febrero de 2011, en el que afirmaba (Seniguer, 2012):

“Le PJD annonce sa non participation à la manifestation du 20 février [...] au terme de quatre heures de vaste discussion [...] dans le cadre de l’observance des intérêts supérieurs du pays et sa stabilité.”

La decisión fue justificada por el peligro que el proceso de cambio exigido podía entrañar para la estabilidad del Palacio (Seniguer, 2012). Al mismo tiempo, las protestas antiautoritarias constituyeron una ventana de oportunidad, que concedió al PJD la posibilidad de ampliar su agenda política, al tiempo que permitía a la monarquía beneficiarse de la legitimidad democrática que le otorgaba la llegada al poder de un partido islamista (Tomé Alonso, 2015: 243). Del mismo modo, la victoria del PJD contribuía a reforzar la autoridad religiosa de la monarquía, con la que compartía una misma comprensión del islam como elemento identitario de la población y como garante del orden moral del país (Seniguer, 2012).

De acuerdo con la nueva Constitución promulgada, la victoria electoral del PJD garantizaba que el nuevo jefe de gobierno perteneciese a su partido. El PJD formó, para ello, una coalición gubernamental con el Partido del Istiqlal, que ocupaba la segunda posición en número de escaños obtenidos, el MP (Movimiento Popular) y el PPS (Partido del Progreso y el Socialismo, el partido ideológicamente más dispar de la coalición). Esta alianza gubernamental inició un período de “doble cohabitación”, en el que el PJD debía mantener un equilibrio en sus relaciones tanto con la monarquía, como con la heterogénea coalición formada (Hernando de Larramendi, 2013: 111).

Por su parte, al-Adl wa-l-Ihsane emitió un comunicado oficial³⁸⁴ en el que mostraba su rechazo a las elecciones, debido a la escasa participación lograda (la asociación rechazó las cifras ofrecidas por el Ministerio de Interior) y contestando los resultados por su “falta de credibilidad, por las leyes reguladoras empleadas y por su mentalidad antigua”³⁸⁵. Desde esta perspectiva, consideraron que las elecciones respondían a una estrategia propagandística del régimen para poner fin a las protestas populares³⁸⁶. El hecho de que el PJD hubiese sido el partido más votado demostraba “hasta qué punto [el Majzén] era consciente del peligro inminente que realmente le acechaba”³⁸⁷.

Aunque, posteriormente, al-Adl wa-l-Ihsane ha calificado al PJD de partido pro-régimen que sustenta la lógica política del Majzén³⁸⁸, tras su victoria electoral la asociación evitó realizar críticas directas contra este partido, dirigiéndolas en su lugar contra el Majzén, en tanto motor del sistema político marroquí:

“Sería un error dedicarse a debatir el problema del gobierno y de su responsabilidad, alejándose de la esencia del problema de Marruecos; éste es: ¿quién ha compuesto el gobierno? ¿Quién lo dirige desde bastidores? ¿Quién lo puede disolver en cualquier momento? Es el Majzén, padrino de la corrupción y del despotismo.”³⁸⁹

Pese a ello, la victoria del PJD fue percibida como la pérdida de una oportunidad de cambio, en la que contrastaba la impresión de apertura política transmitida por el régimen con la voluntad continuista expresada por el PJD, del que criticaron declaraciones políticas como las expresadas por su Secretario General a la agencia de noticias AFP cuando afirmó: “El rey es el jefe del Estado y el consejo de ministros no puede tomar ninguna decisión importante sin su voluntad”³⁹⁰. Frente a esta opción, al-Adl wa-l-Ihsane

³⁸⁴ Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). “بلاغ جماعة العدل والإحسان حول اقتراع 25 نونبر” [en línea], *Aljamaa*, 26/11/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/11/26/25-اقتراع-حول-الإحسان-حول-اقتراع-25-نونبر>>. [consultado el 12/03/2018]

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). “المغرب بين منطق التغيير ومنطق الاستمرارية” [en línea], *Aljamaa*, 29/11/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/11/29/المغرب-بين-منطق-التغيير-ومنطق-الاستمرارية>>. [consultado el 12/03/2018]

³⁸⁷ *Ibid.*

³⁸⁸ Entrevista nº 11, A. Moussaifi, miembro del Círculo Político de AWI, 26/01/2017.

³⁸⁹ Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). “En direct avec D. Omar Iharchane Membre du Secrétariat Général du Cercle Politique du Mouvement”, *Aljamaa*, 10/07/2012. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/fr/document/4674.shtml>> [consultado el 15/01/2017]

³⁹⁰ *Ibid.*

abogaba por la movilización popular como el método más efectivo para ejercer influencia sobre el Majzén³⁹¹.

10.1.5 La retirada de al-Adl w-al-Ihsane de las protestas antiautoritarias

En contraste con la intención de continuar las protestas expresada tras la celebración de elecciones legislativas del 25 de noviembre, al-Adl wa-l-Ihsane anunció su salida del movimiento 20-F el 19 de diciembre de 2011, mediante la publicación de un comunicado emitido por la Secretaría General del Círculo Político. En éste aludieron a tres elementos de conflicto con el resto de corrientes que conformaban el movimiento: el debilitamiento de la colaboración y la pérdida de control de su acción, las divergencias existentes entre sus reivindicaciones y su incapacidad de promover un auténtico cambio, y la imposición de tintes ideológicos de carácter secularistas al movimiento. De este modo, el comunicado expresaba³⁹²:

“Pero el movimiento tiene, también, entre sus filas a gente cuya única preocupación es frenar el impulso de los jóvenes, propagar rumores y envenenar el clima existente, que se obstinan en imponer una inclinación concreta a esta dinámica y de atestarla de condiciones que hacen que se desvíe de la presión que conduce al verdadero cambio y que se convierta en una simple válvula de escape de la cólera popular, o en transformarla en un instrumento de ajuste de cuentas con unos enemigos ficticios, o que intentan dar a esta dinámica un color ideológico o político opuesto a la identidad del pueblo marroquí musulmán, en claro contraste con lo que ha caracterizado a los movimientos populares de todos los países árabes.”

Posteriormente, añadió que su decisión reflejaba sus diferencias con las tácticas y deriva del movimiento, con el que, sin embargo, continuaba compartiendo los mismos valores y su oposición al régimen majzeni³⁹³. Por esta razón, su salida pretendía dar lugar a un

³⁹¹ Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). “العدل والإحسان تعلن مقاطعة الانتخابات التشريعية”. [en línea], *Aljamaa*, 10/10/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/10/10/العدل-والإحسان-تعلن-مقاطعة-الانتخابات>>. [consultado el 12/03/2018]

³⁹² Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). “جماعة العدل والإحسان تقرر توقيف مشاركتها في حركة 20 فبراير”. [en línea], *Aljamaa*, 19/12/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/12/19/جماعة-العدل-والإحسان-تقرر-توقيف-مشاركتها-في-حركة-20-فبراير>>. [consultado el 12/03/2018]

³⁹³ Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). “العدل والإحسان وتوقيف المشاركة في حركة 20 فبراير.. رسالة الوضوح والإضافة النوعية”. [en línea], *Aljamaa*, 20/12/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/12/20/العدل-والإحسان-وتوقيف-المشاركة-في-حركة-20-فبراير>>. [consultado el 12/03/2018]

nuevo período político que implicase un cambio de dirección y un realineamiento de fuerzas políticas³⁹⁴.

A estas razones, debe añadirse la disminución en la intensidad de las protestas, en declive tras la aprobación de la nueva Constitución y la celebración de nuevas elecciones³⁹⁵. Desde esta perspectiva, se observa el balance realizado por el movimiento entre los posibles objetivos que podrían alcanzarse y los sacrificios que habrían de realizarse. Como argumenta Benchemsi, al-Adl wa-l-Ihsane ya no consideraba, en ese momento, al movimiento 20-F como un actor civil decisivo (Benchemsi, 2014: 223), con lo que juzgó que los riesgos que se asumían manteniendo las protestas eran mayores que los beneficios que de éstas podía obtenerse. En este sentido, el descenso gradual en el número de manifestantes en las protestas había obligado a al-Adl wa-l-Ihsane a desempeñar un papel cada vez mayor en el movimiento, lo que implicaba un mayor riesgo de represión (en aumento a medida que el movimiento 20-F perdía legitimidad ante la población) hacia sus miembros³⁹⁶.

En lo que respecta a la posibilidad de que la victoria electoral del PJD, en tanto partido islamista, hubiese influido sobre su decisión de abandonar las revueltas, la asociación aclaró, en un comunicado posterior, la independencia de su decisión, su intención de mantener su postura de oposición al poder y su rechazo de la táctica y postura adoptada por el PJD, destinada a perpetuar el régimen vigente³⁹⁷:

“Muchos consideran que la llegada del PJD a la cabeza del gobierno dificultará la postura de al-Adl wa-l-Ihsane de oposición seria al poder en Marruecos, por lo que movilizarse con el movimiento 20-F no sería adecuado. Lo cierto es que el programa de al-Adl w-al-Ihsane en tanto fuerza política y social pondrá en evidencia la capacidad de los líderes del PJD de gestionar las cuestiones políticas y relativas a los derechos. Esto significa que al-Adl wa-l-Ihsane y otras fuerzas continuarán viéndose afectados por la tiranía de las normas del sistema en su trabajo político en Marruecos, mientras que a ellos les corromperá completamente.”

Pese a ello, consideramos que el acceso al gobierno de otro partido islamista, con el que comparte su principal referencia ideológica, pudo afectar a la percepción que los simpatizantes y miembros de la asociación tenían del gobierno y del modo en que su

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ Entrevista n° 4, F. Cavatorta, especialista en el mundo árabe e islámico, 04/04/2016.

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). “رسالة الوضوح والإضافة النوعية”. [en línea], *Aljamaa*, 20/12/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/12/20/-العدل-والإحسان-وتوقيف-المشاركة-في-حركة-20-فبراير-رسالة-الوضوح-والإضافة-النوعية>>. [consultado el 12/03/2018]

victoria electoral podía influir sobre devenir político del país, dificultando su postura de oposición.

En lo que respecta a la decisión de abandonar el movimiento, ésta fue tomada por la asociación en su conjunto, impulsada por el Consejo de orientación, pese a que su participación se realizase a través de la sección juvenil. La decisión, no obstante, se tomó en base a los informes de evaluación elaborados por los distintos coordinadores de la asociación presentes en el movimiento³⁹⁸. Conforme a lo señalado por uno de los coordinadores participantes, su recomendación fue una consecuencia de la incapacidad del movimiento 20-F de alcanzar los objetivos propuestos y de los elevados costes de la participación en las manifestaciones³⁹⁹. La influencia de la sección juvenil en la toma de decisiones de la asociación era, sin embargo, puesta en duda por otros miembros del movimiento 20-F⁴⁰⁰.

Su marcha del movimiento significó un retroceso en el proceso de profundización de relaciones y acercamiento de posturas con otros actores de la oposición, y fue percibida como un error por el resto de activistas del movimiento, que pretendían continuar movilizándose⁴⁰¹, o incluso como una “traición” a su causa⁴⁰². El debilitamiento de sus relaciones y la extinción de las protestas ponían en duda, a su vez, la intención de la asociación de continuar su oposición al régimen en un nuevo frente de fuerzas políticas realineadas.

Llegado este punto, y pese a no existir una fecha concreta que determine la conclusión de las protestas antiautoritarias en Marruecos, puede considerarse que la monarquía ya había logrado reinstaurar la estabilidad política y social, había conseguido legitimar popularmente las reformas planteadas y había neutralizado a los movimientos contestatarios que habían cuestionado su supremacía y liderazgo del país (Desrues, 2012). La retirada de al-Adl wa-l-Ihsane del movimiento 20-F, cuya fuerza y legitimidad ya se encontraba considerablemente reducida, acabó con la capacidad de movilización del movimiento. Por estas razones y en lo concerniente a nuestro objeto de estudio, se ha considerado esta fecha como el fin de las protestas populares de 2011.

³⁹⁸ Entrevista n° 24, Labib, miembro de AWI, 03/03/2017.

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ Entrevista n° 21, T. Hamdache, miembro del Comité de Apoyo del M20F, 16/02/2017.

⁴⁰¹ Entrevista n° 40, A. El Harrif, Ex Secretario General de Annahj Addimoqrati, 21/04/2017.

⁴⁰² Entrevista n° 21, T. Hamdache, miembro del Comité de Apoyo del M20F, 16/02/2017.

10.2. La movilización de recursos a lo largo de las protestas de 2011

Tras haber repasado los acontecimientos ocurridos a lo largo del año 2011, hemos analizado las tácticas empleadas por el Majzén con el propósito de desactivar las protestas y desviar las reivindicaciones de sus principales objetivos, así como la estrategia y recursos sobre los que se apoyó al-Adl wa-l-Isahen desde su actuación en el seno del movimiento 20-F. Esto nos permitirá, por un lado, comprender los distintos obstáculos a los que se enfrentó el movimiento 20-F en el desarrollo de su acción y los distintos recursos y mecanismos de adaptación de los que dispone el Majzén para superar los desafíos a su hegemonía. Desde la perspectiva contraria, la atención dedicada a las acciones de al-Adl wa-l-Ihsane nos permiten entender la actuación adoptada desde la oposición, además de mostrar los medios empleados por esta asociación islamista para mantener su especificidad.

10.2.1 La reacción del Majzén

Es necesario destacar, en primer lugar, las medidas preventivas adoptadas por el régimen en los primeros meses del año 2011 con el propósito de evitar un posible levantamiento popular. A lo largo del mes de enero de 2011 y de las primeras semanas de febrero, el Majzén trató de mejorar aquellas cuestiones que pudiesen ser causa de descontento social. De este modo, aumentaron las importaciones de cereal y las subvenciones a los productos alimentarios básicos (decisiones adoptadas el 12 de enero y el 15 de febrero respectivamente), se estableció el Consejo económico y social (21 de febrero) y se creó el Consejo nacional de derechos humanos (antes denominado Consejo consultativo de derechos del hombre) el 1 de marzo (Desrues, 2012). Igualmente, el 26 de abril se acordó con los sindicatos la aprobación de un paquete de medidas sociales a cambio de que se retirasen de las manifestaciones, en las que habían participado durante los meses de febrero y marzo (Buehler, 2015: 101). Estas medidas reflejan el control del capital ejercido por la monarquía y su entorno cercano, cuya movilización permite “la compra de voluntades y ayuda al apaciguamiento de veleidades revolucionarias” (Feliu e Izquierdo Brichs, 2016: 213), sin que llegue a afectar las posiciones de la élite primaria. Al mismo tiempo, el control del capital, así como el del Estado, permiten recurrir a técnicas de cooptación de los actores de oposición, atrayendo a actores contestatarios o amenazando su posición en el sistema, con el objetivo de neutralizar o dividir a la

población (Feliu e Izquierdo Brichs, 2016: 213). Un ejemplo de esto fue la incorporación de los líderes del movimiento 20-F a la Administración Pública o a organizaciones o partidos reformistas llevado a cabo a lo largo del año 2011.

Las tácticas que más directamente afectaron a los manifestantes fueron la fuerte campaña de desacreditación mediática organizada contra los integrantes del movimiento 20-F y el recurso a la coerción, de forma directa, o indirecta a través de los “baltajis”⁴⁰³. En primer lugar, los medios de comunicación próximos al Majzén desempeñaron una importante labor de desprestigio tanto de los manifestantes como de las marchas y manifestaciones. Entre los ejemplos de esta campaña encontramos el anuncio de la suspensión de la manifestación del 20 de febrero, un día antes de su celebración, por parte de la Agencia magrebí de prensa (MAP), que obligó al movimiento 20-F a lanzar un nuevo vídeo en el que confirmaban su intención de salir a la calle⁴⁰⁴, o los rumores de que sus miembros pertenecían al Frente Polisario o de que actuaban conforme a alguna agenda extranjera⁴⁰⁵. Por otro lado, el recurso controlado a la violencia tenía por finalidad delimitar el ámbito de actuación del movimiento 20-F, tratando de generar miedo por medio de las agresiones y detenciones de sus miembros, pero evitando producir mártires que pudiesen avivar las llamas revolucionarias (Vairel, 2011: 231). Esta represión se fue recrudeciendo a medida que el movimiento 20-F perdía capacidad de convocatoria y las iniciativas jurídicas de la monarquía adquirían legitimidad, aumentando a lo largo del verano y empeorando tras las elecciones de noviembre de 2015 y la retirada de al-Adl wa-l-Ihsane de las protestas⁴⁰⁶. Esta represión adoptó la forma de agresiones, arrestos aleatorios, persecuciones, intimidaciones a las familias de los manifestantes y arrestos producidos tras la desactivación de las protestas. Las siguientes tablas presentan las estadísticas de detenidos, heridos y fallecidos entre los meses de febrero y julio, y febrero y noviembre de 2011, conforme a las cifras aportadas por la Asociación Marroquí de Derechos Humanos (AMDH) y por al-Adl wa-l-Ihsane:

⁴⁰³ Entrevista n° 20, H. al-Mohles, miembro del Movimiento 20-F, 16/02/2017.

⁴⁰⁴ Este vídeo puede consultarse en: https://www.youtube.com/watch?v=6Y_J-2S_1m8 [consultado el 12/03/2018]

⁴⁰⁵ Entrevista n° 20, H. al-Mohles, miembro del Movimiento 20-F, 16/02/2017.

⁴⁰⁶ Entrevista n° 23, O. Radhi, miembro del movimiento 20-F, 27/02/2017.

Tabla 3: Número de arrestados, heridos y fallecidos entre el 20 de febrero y el 12 de julio de 2011, conforme a las cifras registradas por la AMDH⁴⁰⁷

	Total
Número de personas arrestadas	740
Número de personas atendidas por heridas, fracturas o contusiones	582
Suicidio como forma de protesta contra el régimen marroquí	1
Número de fallecidos	7

Fuente: Elaboración propia, a partir de las cifras de la AMDH (2011)

⁴⁰⁷ Se trata de un registro no exhaustivo, que incluye sólo las víctimas registradas numéricamente por la AMDH (aquellas manifestaciones en las que hubo heridos o detenidos, pero no se registró la cifra no han sido contabilizados). Asimismo, la cifra de arrestos incluye a aquellos activistas que fueron, posteriormente, enjuiciados y aquellos que fueron liberados tras ser registrados en comisaría. Por último, cinco de los activistas fallecidos no han sido oficialmente reconocidos como víctimas por parte de las autoridades marroquíes. Sus cuerpos fueron encontrados calcinados tras las primeras manifestaciones, el 20 de febrero de 2011, en un cajero del Banque Populaire.

Tabla 4: Número de arrestados, heridos y fallecidos entre febrero y noviembre de 2011, conforme a las cifras registradas por al-Adl wa-l-Ihsane

	Total	Miembros de al-Adl wa-l-Ihsane
Número de personas arrestadas	1.193	355
Número de personas atendidas por heridas, fracturas o contusiones	595	340
Número de personas acusadas de faltas	49	19
Número de personas acusadas de delitos graves	178	17
Número de personas arrestadas durante la campaña de boicot a las elecciones	135	60
Número de fallecidos	11	1

Fuente: Elaboración propia a partir de las cifras publicadas en la página web de al-Adl wa-l-Ihsane⁴⁰⁸

Un segundo medio de coerción consistió en el uso de *baltajis* o *chamkaras*, ciudadanos pertenecientes a los estratos sociales más bajos de la población que eran contratados por los servicios de seguridad marroquíes para participar en contra-manifestaciones y enfrentarse a los manifestantes. Un miembro del movimiento 20-F explicaba⁴⁰⁹:

“Dans une manifestation, un *baltajia* est venu et il nous a dit : « je suis payé pour faire ça ». On la fait monter pour prendre le micro et il a raconté toute l’histoire. Ils l’ont payé 200 dh pour nous battre.”

Otro medio de control y división de la oposición, junto con las estrategias de cooptación promovidas, fue la infiltración de fuerzas del Estado o miembros favorables al régimen en el movimiento 20-F. Esto no sólo permitía reconocer y vigilar a los manifestantes, sino

⁴⁰⁸ Datos disponibles en: <<http://www.aljamaa.net/fr/document/4043.shtml>>. [consultado el: 01/03/2017]

⁴⁰⁹ Entrevista n° 20, H. al-Mohles, miembro del Movimiento 20-F, 16/02/2017.

que los infiltrados eran empleados para aumentar las crispaciones en el seno del movimiento, fomentando las discusiones en las asambleas o promoviendo el fracaso de sus acciones y el enfrentamiento con las fuerzas de seguridad ⁴¹⁰. Esta táctica de infiltración se benefició de la reciente formación del movimiento 20-F y de su carácter asambleario, horizontal y abierto a toda la población (Bermejo González, 2016: 180).

El recurso de mayor calado para contrarrestar las revueltas fue el control del campo ideológico (Feliu e Izquierdo Brichs, 2016: 212). Este control ideológico se apoyaba sobre tres pilares: la modernización, la reforma política y la religión (Feliu e Izquierdo Brichs, 2016: 212). El primero de ellos aludía al proceso de apertura política en el que se encuentra sumido Marruecos desde los años 90, enfatizando la falta de necesidad de exigir una transición que ya está siendo potenciada por el propio monarca (Feliu e Izquierdo Brichs, 2016: 212). La reforma política, por su parte, reflejó la capacidad estratégica del monarca para cooptar los intentos de cambio promovidos por la oposición y relanzarlos “desde arriba” y de manera controlada, de modo que no se alterasen los equilibrios de poderes entre las élites del país (Cavatorta y Dalmasso, 2013: 231). Esto se realizó a través de la intervención de Mohamed VI del 9 de marzo, en la que proponía un paquete de reformas enmarcado en un contexto ajeno a las protestas que estaba viviendo el país, y de la creación de una comisión constitutiva de expertos impulsada y controlada por el régimen, que logró capitalizar el descontento social y desalentar la movilización popular⁴¹¹, al tiempo que se enarbolaba la bandera del “excepcionalismo del caso marroquí” (Bennafla y Seniguer, 2011: 114). En tercer lugar, el recurso a la religión permitió situar resaltar la moderación religiosa existente en el país, desprestigiar a los movimientos de protesta que amenazaban el *statu quo*, e impedir la monopolización del elemento ideológico religioso por parte de al-Adl wa-l-Ihsane. Un ejemplo de ello lo encontramos en la movilización de los órganos religiosos oficiales del Estado en manifestaciones a favor de la Monarquía, como reflejó la manifestación de Casablanca del 26 de mayo de 2011 a favor de la aprobación del referéndum, la amenaza del atentado terrorista cometido en Marrakech el 28 de abril de 2011, o el papel que desempeñaron las mezquitas como puntos de información y focos de propaganda a favor del régimen (Desrues, 2012).

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ Entrevista n° 23, O. Radhi, miembro del movimiento 20-F, 27/02/2013.

10.2.2 La actuación de al-Adl wa-l-Ihsane durante las protestas

En lo que respecta a los recursos y estrategias empleados por al-Adl wal-l-Ihsane a lo largo de este período de protestas, en el marco de su actuación en el movimiento 20-F, es posible identificar dos vías de acción complementarias: el desarrollo de una campaña dialéctica de desprestigio del monarca y de refuerzo de la acción contestataria (que se apoyaba en el fuerte componente ideológico de la asociación) y la movilización popular. Es notable, en primer lugar, el marco epistemológico religioso que ha caracterizado el discurso y las acciones de al-Adl wa-l-Ihsane a lo largo del año 2011. Este hecho contrasta con la ausencia de consignas religiosas esgrimidas durante las protestas, conforme a lo acordado entre los distintos actores que constituyeron el movimiento 20-F⁴¹². La adopción de este marco epistemológico islámico condujo a la identificación de las revueltas antiautoritarias con la *qawma* (القومة), un concepto impulsado por Yassine y que la asociación describe como una “revolución pacífica en la que la gente saldrá a la calle para exigir un cambio y permanecerá en ella, incluso si son asesinados”⁴¹³. Esta aproximación ideológica a las protestas permitió a la asociación recuperar el argumentario según el cual las revueltas en Marruecos (así como en el resto de la región) son una reacción al distanciamiento de los principios del islam que se ha producido en el país, lo que ofrece a la población una oportunidad para volver a un régimen más justo y consecuente con los fundamentos de esta religión⁴¹⁴. F. Aarsalane, portavoz de al-Adl wa-l-Ihsane, explicaba la aproximación a las protestas llevada a cabo por la asociación⁴¹⁵:

“Los intentos de comprensión, análisis y diagnóstico de nuestras creencias están restringidos si carecemos de los mecanismos adecuados para esta tarea, aquellos con que nos proveyó la revelación (el Corán y la Sunna) son los más efectivos para resolver los misterios destructivos que padece la umma”

A través de esta comprensión, el movimiento denunció⁴¹⁶:

“Lo que destruyó el gobierno fue la gran ruptura que sufrió la *umma* en sus comienzos, cuando se transformó el Califato guiado por la justicia y la *shura* en una monarquía

⁴¹² Entrevista n°8, Mustapha, miembro de AWI, 17/01/2017.

⁴¹³ Entrevista n° 15, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 03/02/2017.

⁴¹⁴ Al-Adl wa-l-Ihsane (2012). “الوضع المغربي في سياق الربيع العربي” [en línea], *Aljamaa*, 11/06/2011: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/55202.shtml>>. [consultado el 12/03/2018]

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ *Ibid.*

hereditaria guiada por la injusticia, el despotismo y la apropiación y el aislamiento del poder y de la riqueza.

[...]

Y vivimos y vemos cómo se liberó nuestra nación y se devolvió nuestra libertad y nuestra dignidad y su [capacidad de] decisión y sus riendas cuando comenzó a recuperarse de su enfermedad y los jóvenes salieron a las calles y a las plazas exponiendo sus pechos a las balas por la justicia, libertad y dignidad.”

Esto les permitió, a su vez, recuperar el anuncio del “gran acontecimiento” realizado por la asociación durante la campaña de visiones de los años 2005 y 2006⁴¹⁷.

A través de este discurso, se adoptó una campaña de resistencia y desprestigio del régimen y de su gestión de las revueltas de 2011, presente a lo largo de todas las comunicaciones de la asociación, y que combinaba una oposición de referencia religiosa con el análisis y denuncia de la situación del país desde una perspectiva política, económica, social, etc., en lo que Macías Amoretti ha denominado la adopción de “una narrativa de oposición moral”, a través de la cual pretendían acentuar su posición como actor de oposición de importancia, al tiempo que se diferenciaban del resto de actores del sistema desde una perspectiva ideológica (Macías Amoretti, 2014: 10). Desde esta perspectiva, contrariamente al discurso adoptado por el movimiento 20-F y por la mayoría de actores políticos y sociales involucrados en las revueltas, al-Adl wa-l-Ihsane orientó sus denuncias hacia la figura del rey y la corte de poderes políticos y económicos que le rodea, como motor del sistema político marroquí. De este modo, denunciaban que el autoritarismo árabe se apoyaba sobre:

“Primero, la dominación de todos los aspectos de la vida social, política, económica y religiosa, y la opresión y supresión de cualquier tipo de emancipación.

Segundo, la monopolización del poder basada en la “legitimidad religiosa”, lo que excluye cualquier tipo de oposición al poder de la comunidad musulmana y hace que cualquier exigencia al derecho de división (الفتنة) merezca ser castigado”⁴¹⁸

Asimismo, desde un plano político afirmaban:

“Desgraciadamente, en Marruecos sólo existe un único actor central: el Majzén, en cuyo centro se encuentra el rey, rodeado de todos los favorecidos. La política del Majzén puede verse claramente en la explotación de los recursos del país para asegurar sus intereses y su continuidad. Los demás actores son simples secuaces que complementan el decorado,

⁴¹⁷ Entrevista nº 15, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 03/02/2017.

⁴¹⁸ *Ibid.*

enviando el mensaje al exterior de que Marruecos es un país de pluralismo, competitividad, instituciones y alternancias.”⁴¹⁹

“En este mundo, que es el mundo de los actos, aquellos que tienen el poder falsean la realidad; engañan a la gente para hacerles actuar conforme a sus designios. Se sirven de éstos para alcanzar sus objetivos, satisfacer sus necesidades terrenales y saciar sus brutales deseos. El amor por el poder, el amor por el dinero, su apego a todos los placeres de la vida les vuelve ciegos y sordos. Hacen lo que sea necesario para lograrlo, sin preguntarse ni un instante si sus aspiraciones son legítimas o legales. La legalidad y la legitimidad son para los demás; para la gente de rango inferior.”⁴²⁰

La proyección de este discurso se produjo a través de internet, principalmente por medio de su página web “www.aljamaa.net”, con versiones activas en lengua árabe y en francés⁴²¹. Sus publicaciones en esta página web incluyeron el anuncio y la convocatoria de acontecimientos, la denuncia de la represión por parte del Estado, los llamamientos de apoyo a otros actores sociales nacionales e internacionales y, por último, la proyección de su ideología y de sus análisis de las protestas, mediante la difusión de informes y entrevistas. Al mismo tiempo, el mantenimiento de este medio de difusión les permitió proyectar un discurso propio, diferenciado de aquel del movimiento 20-F.

Por otro lado, la movilización en las calles ha sido su principal forma de acción y de presión contra el Majzén. Ésta se produjo exclusivamente a través del movimiento 20-F, colaborando a través de su sección juvenil en las actividades organizadas por este movimiento popular. Como se ha podido observar, esta participación varió a lo largo de 2011, aumentando su número de participantes con el paso de los meses, hasta su retirada en el mes de diciembre de 2011. De forma general, la movilización popular constituye uno de los principales medios de acción de la asociación, lo que les permite intervenir en el sistema político sin participar en el entramado institucional. Como expresaba Aarsalane, portavoz de al-Adl wa-l-Ihsane:

“En lo que concierne a las calles como medio principal para el cambio y la reforma, éste ha sido nuestro medio desde mucho antes de que comenzasen las gloriosas revueltas árabes. Esta dinámica general refuerza, a través de los hechos y experiencias, nuestra convicción y nos

⁴¹⁹ Al-Adl wa-l-Ihsane (2012). “En direct avec D. Omar Iharchane Membre du Secrétariat Général du Cercle Politique du Mouvement”, *Aljamaa*, 10/07/2012. Disponible en: <http://www.aljamaa.net/fr/document/4674.shtml> [consultado el 15/01/2017]

⁴²⁰ Moufatid, Emiloudi. “Les injustes ne sont jamais seuls” [en línea]. *Aljamaa*, 03/08/2010: <http://www.aljamaa.net/fr/document/2011.shtml> [consultado el 15/01/2017]

⁴²¹ La versión en francés de esta página web fue suprimida a comienzos del año 2017, manteniéndose activa exclusivamente la versión en lengua árabe.

reconforta en su lectura. En la actualidad, esta opción es la más común, sobre todo tras el vergonzoso fracaso de las reformas oficiales, que se conforman con gestionar las crisis y prolongar su duración. En cambio, los resultados eficaces del cambio por medio de la presión popular no se han hecho esperar.”⁴²²

Como parte de esta movilización se realizó un llamamiento y se convocaron distintas manifestaciones a favor del boicot al referéndum para la aprobación de la nueva Constitución y, posteriormente, a las elecciones legislativas de noviembre de 2011, ambas con el propósito de cuestionar la imagen de progreso democrático promovida por el régimen⁴²³.

Por último, las protestas de 2011 y la participación conjunta de los actores políticos contestatarios en el movimiento 20-F constituyó una ventana de oportunidad para establecer o reforzar las relaciones entre al-Adl wa-l-Ihsane y estos actores⁴²⁴, especialmente en lo referente a las relaciones entre esta asociación islamista y los partidos y movimientos *antiestablishment*, en función de un criterio de carácter político⁴²⁵. Para ello, propusieron un modelo de pacto social que uniese a la oposición política con el fin de derrocar al régimen político de Mohamed VI y que era definido como:

“una plataforma y unos principios generales sobre los que todos estén de acuerdo, con el fin de preparar la próxima etapa y evitar conflictos marginales que no interesan a ninguna de las partes. Esta construcción solo puede realizarse si existe un diálogo transparente sin condiciones previas, ni líneas rojas impuestas por ninguna de las partes y en el que el poder se encuentre en manos del propio pueblo y en las urnas.”⁴²⁶

10.3. Las relaciones en el seno del movimiento 20-F

La participación de al-Adl wa-l-Ihsane en el movimiento 20-F otorgó a esta asociación islamista la oportunidad de ocupar las calles e infundir su mensaje político en las

⁴²² Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). “Entretien à Fathallah Aarsalane”, *Aljamaa*, 19/08/2011: <http://www.aljamaa.net/fr/document/3619.shtml> [consultado el 01/03/2018]

⁴²³ Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). “ذ. فتح الله أرسلان للمساء: نريد حكما عادلا راشدا الحاكم فيه يحاسب” [en línea], *Aljamaa*, 26/11/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/11/26/ذ-فتح-الله-أرسلان-للمساء-نريد-حكما-عادلا-راشدا-الحاكم-فيه-يحاسب>>. [consultado el 12/03/2018]

⁴²⁴ Entrevista n° 32, R. Bovebri, miembro de AWI, 28/03/2017.

⁴²⁵ Entrevista n° 43, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 12/05/2017.

⁴²⁶ Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). “ذ. فتح الله أرسلان للمساء: نريد حكما عادلا راشدا الحاكم فيه يحاسب” [en línea], *Aljamaa*, 26/11/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/11/26/ذ-فتح-الله-أرسلان-للمساء-نريد-حكما-عادلا-راشدا-الحاكم-فيه-يحاسب>>. [consultado el 12/03/2018]

reivindicaciones expresadas por la población. A través de su apuesta por la juventud como motor de cambio (Desrues, 2012), mediante la colaboración, de forma exclusiva, de la sección de jóvenes con el movimiento 20-F, logró surgir a lo largo de las protestas como uno de los principales actores de oposición del país y protagonista de las mismas, a pesar de que, inicialmente, no se hubiese situado a la vanguardia de las manifestaciones⁴²⁷.

La relación que esta sección mantuvo con los jóvenes del 20-F a lo largo de los siguientes once meses (desde el 20 de febrero hasta el 19 de diciembre de 2011) puede ser descrita como de mutuo beneficio, de forma que al-Adl wa-l-Ihsane pudo beneficiarse de la visibilidad y las iniciativas desarrolladas por este movimiento a lo largo de 2011, mientras que este movimiento popular se vio favorecido por la capacidad de movilización, logística y de organización de la asociación islamista. Esta colaboración reflejó el pragmatismo de ambos actores, así como los límites y oportunidades que les concedió su colaboración.

10.3.1 Organización del movimiento 20-F

El movimiento 20-F se constituyó como un movimiento abierto y horizontal, caracterizado por la ausencia de líderes y estructuras (Benchamsi, 2012). El movimiento estaba compuesto por una Asamblea General, en la que se tomaban las principales decisiones de acción y organización, y por comisiones especializadas de carácter funcional (comisión de eslóganes, comisión de diseño, comisión de comunicación, etc.)⁴²⁸. Cada localidad tenía su propia coordinadora, que actuaba de manera autónoma y cuya composición y peso demográfico variaba en función de cada región⁴²⁹. Este hecho influyó considerablemente en la naturaleza de las reivindicaciones expresadas, de forma que, si bien los movimientos de Rabat y Casablanca mantenían el mayor peso y determinaban la línea general de las reivindicaciones⁴³⁰, las preocupaciones locales ejercieron una gran influencia sobre la elaboración de las estrategias y demandas expresadas. Esta autonomía era garantizada por el carácter deliberativo de las asambleas y la búsqueda de un acuerdo común entre sus miembros, lo que garantizaba que se tuviese en cuenta las especificidades de cada localidad (Desrues, 2012).

⁴²⁷ Entrevista a F. Cavatorta, 04/04/2016.

⁴²⁸ Entrevista n° 23, O. Radhi, miembro del movimiento 20-F, 27/02/2013.

⁴²⁹ Entrevista n° 24, Labib, miembro de AWI, 03/03/2017.

⁴³⁰ Entrevista n° 20, H. al-Mohles, miembro del Movimiento 20-F, 16/02/2017.

En lo que respecta al proceso de toma de decisiones del movimiento, las coordinadoras se reunían, de forma general, con carácter semanal en asambleas abiertas e inclusivas, en las que todos los miembros tenían derecho a intervenir y las decisiones se tomaban de manera democrática⁴³¹. En estas asambleas participaban todos los actores que componían el movimiento 20-F.

La participación de al-Adl wa-l-Ihsane en las asambleas

Si bien las intervenciones en las asambleas organizativas del movimiento eran individuales, la sección juvenil de al-Adl w-al-Ihsane se caracterizó por el mantenimiento de una fuerte estructura jerárquica, de modo que las intervenciones defendidas a lo largo de las reuniones eran dictadas por los órganos centrales y los miembros de la asociación presentes en el movimiento mantenían una postura conjunta⁴³².

La coordinación dentro de la asociación se produjo a través de los representantes de coordinación, presentes en las facciones del movimiento popular de cada localidad. Éstos elaboraban un informe de evaluación de carácter mensual, en los que realizaban una valoración del desarrollo de las protestas, los beneficios aportados y los costes de participación (“el gasto de energía, tiempo, dinero... de participar en las manifestaciones”⁴³³), el cual era presentado ante el Consejo de orientación de la asociación. Aunque las opiniones de la sección juvenil quedaban reflejadas en los informes de evaluación, eran los órganos centrales los que, en última, instancia decidían sobre el devenir de su participación.

Esta externalización de la toma de decisiones de la sección juvenil y su elevado nivel de cohesión y organización generó tensiones entre los distintos miembros del movimiento 20-F, los cuales vieron limitada su capacidad de decisión ante la participación de un mayor número de miembros de al-Adl wa-l-Ihsane. Esta sensación aumentó a medida que desarrollaban las protestas y aumentaba el peso de los miembros de esta asociación en las manifestaciones y en el movimiento popular. Como expresaba un miembro del movimiento 20-F (sección Casablanca)⁴³⁴:

⁴³¹ Entrevista nº 21, T. Hamdache, miembro del Comité de Apoyo del M20F, 16/02/2017.

⁴³² *Ibid.*

⁴³³ Entrevista nº 24, Labib, miembro de AWI, 03/03/2017.

⁴³⁴ Entrevista nº 20, H. al-Mohles, miembro del Movimiento 20-F, 16/02/2017.

“Si nous, on lutte pour la démocratie, on n’avait pas une démocratie interne au niveau de décision. Donc, ça a commencé à être un peu flou, dans les décisions qu’on prenait à Casa [Casablanca], il fallait seulement qu’ils descendaient quelques centaines des militants pour qu’ils disaient ce qu’ils veulent et pour dire que ça c’était de la démocratie. Mais la démocratie, il y a plusieurs façons de la faire, il n’y a pas que la démocratie quantitative, il y a la participative aussi...”

10.3.2 El establecimiento de un campo de acción común

El proceso de decisión y delimitación de las reivindicaciones era competencia de la Coordinadora de eslóganes, conformada por miembros de las distintas facciones que constituían el movimiento 20-F. La colaboración en esta materia se caracterizó por la búsqueda de un terreno común sobre las que expresar sus reivindicaciones, subordinando su ideología a sus posiciones de oposición al régimen⁴³⁵. Con este fin, renunciaron a todos aquellos eslóganes que pudiesen ser identificados con una única corriente, entre los que destaca la renuncia a las proclamas religiosas o de carácter secular, y priorizaron las críticas sobre el sistema político, económico y social impulsado por el régimen marroquí (Bermejo González, 2016: 220), alineando su discurso con las reivindicaciones de carácter universal que estaban siendo proclamadas en la mayoría de los países de Oriente Medio y el norte de África (Macías Amoretti, 2014: 9). Como explica un miembro de al-Adl wa-l-Ihsane⁴³⁶:

“Il y avait un consensus pour nous focaliser sur les revendications de mouvement 20-F, parce que le mouvement 20-F, dès la première marche, qui a été fait le 20 février, alors, dès là, on avait des revendications. Deuxièmement, l’assemblée a constitué, à cette époque-là, une commission qui rédigeait et écrivait les slogans, et c’était elle qui approuvait les slogans, alors, on choisit les slogans qui avions de relation avec les événements, selon le cadre général des revendications, et bien sûr, on nous éloignait de ce que pouvait entraîner un désaccord. Il y avait quelques-uns qui nous disions qu’on ne pouvait pas faire des slogans religieux, et on ne pouvait pas faire des discours contre le régime, il y avait quelques-uns qui voulaient des discours pour les amazighs, il y avait quelques-uns qui voulaient des slogans pour la femme, etc. On a choisi les slogans qu’ont été décidé, comme je disais avant. Après, on faisait un appel pour le peuple, et il y avait la plupart d’eux qui suivaient les slogans qu’on faisait.”

⁴³⁵ Entrevista n° 21, T. Hamdache, miembro del Comité de Apoyo del M20F, 16/02/2017.

⁴³⁶ Entrevista n° 8 Mustapha, miembro de AWI, 17/01/2017.

Todos los participantes entrevistados han afirmado que, de forma general, los eslóganes acordados eran respetados durante las manifestaciones por todas las partes⁴³⁷. A pesar de ello, distintos obstáculos impedían su correcta ejecución: el alto volumen de manifestantes, que impedía un adecuado control de las proclamas enunciadas; la participación de otros actores políticos con eslóganes e intereses propios (es el caso, por ejemplo, de la asociación nacional de diplomados en paro); y la participación de un amplio conjunto de la población no asociado al movimiento 20-F⁴³⁸.

Si bien se logró un acuerdo entre las partes con respecto a las reivindicaciones expresadas, éste no se tradujo en propuestas políticas más desarrolladas. Esta ausencia de proyectos políticos concretos fue una consecuencia del carácter pragmático del movimiento y de la negativa de promover este tipo de iniciativas por parte de al-Adl wa-l-Ihsane. Por un lado, el movimiento 20-F se concibió como un movimiento popular espontáneo y no adscrito a ninguna ideología, lo que contribuyó a desincentivar el debate y la adopción de programas políticos⁴³⁹. Al mismo tiempo, al-Adl wa-l-Ihsane mantuvo un elevado nivel de abstracción en sus propuestas, negándose a establecer líneas rojas a un posible proyecto común posterior a las protestas de 2011⁴⁴⁰ o a participar en debates conceptuales, que no tuviesen un reflejo directo sobre el terreno⁴⁴¹. Pese a ello, la participación de esta asociación islamista en el movimiento 20-F mostró una progresiva evolución de los criterios de colaboración de la asociación hacia la formación de un frente político, fundado sobre la colaboración entre los actores políticos opuestos al régimen y no sujeto a constricciones ideológicas.

Esta postura es aclarada por O. Iharchane, miembro del Círculo Política de la asociación, quien explica⁴⁴²:

“Il faut sortir de la monarchie exécutive, dont le roi règne et gouverne, vers un système où il y a une monarchie où le roi règne et ne gouverne pas. Il y en a des autres qui parlent d’un système républicaine, mais, nous, on dit : il ne faut pas prendre un soucis de la forme de

⁴³⁷ Véase las entrevistas n° 8, 20, 21, 22, 23, 24 y 33.

⁴³⁸ Entrevista n° 24, Labib, miembro de AWI, 03/03/2017.

⁴³⁹ Entrevista n° 21, T. Hamdache, miembro del Comité de Apoyo del M20F, 16/02/2017.

⁴⁴⁰ Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). “ذ. فتح الله أرسلان للمساء: نريد حكما عادلا راشدا الحاكم فيه يحاسب” [en línea], *Aljamaa*, 26/11/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/11/26/ذ-فتح-الله-أرسلان-للمساء-نريد-حكما-عادلا-راشدا-الحاكم-فيه-يحاسب>>. [consultado el 12/03/2018]

⁴⁴¹ Entrevista n° 20, H. al-Mohles, miembro del Movimiento 20-F, 16/02/2017.

⁴⁴² *Ibid.*

systeme, mais on parle de contenu de systeme, et on parle d'un regime democratique. Donc, notre alternatif c'est un systeme politique democratique. Pour quoi ? Parce qu'on est toujours logique avec notre analyse. On veut rassembler le maximum des opposants dans un front politique. Si on travaille sur la forme de systeme, on va diviser ces courants. Et notre analyse se base sur le fait qu'on a un front très large.”

Esta ambigüedad y falta de debate repercutió negativamente sobre las tensiones existentes entre las distintas partes involucradas en el movimiento, lo que ha constituido un obstáculo al desarrollo de las relaciones entre al-Adl wa-l-Ihsane y los partidos *antiestablishment* en los años posteriores a 2011⁴⁴³. Este conflicto de valores se reflejó con mayor intensidad en las relaciones entre el PSU (Partido Socialista Unificado) y al-Adl wa-l-Ihsane, especialmente en torno a los derechos individuales y a los derechos de la mujer, hasta llegar a convertirse en un “problema estructural” del movimiento⁴⁴⁴.

Desde la perspectiva contraria, la participación de al-Adl wa-l-Ihsane en el movimiento 20-F dotó a esta plataforma de una mayor capacidad de movilización y de una mayor visibilidad (Macías Amoretti, 2014: 8), a través de su documentación de las protestas en su página web y de las acciones de solidaridad organizadas con las víctimas y con los actos reprimidos (Macías Amoretti, 2014: 4). Igualmente, influyó sobre el movimiento la elevada capacidad organizativa de la que goza la asociación islamista⁴⁴⁵ y el apoyo logístico que la asociación pudo proporcionar, a través de la puesta a disposición de sus medios de distribución de información (por ejemplo, facilitando establecimientos en los que maquetar e imprimir la propaganda del movimiento) o vehículos de asistencia en las manifestaciones⁴⁴⁶.

Asimismo, el trato entre los jóvenes de distintas corrientes políticas permitió la superación de las viejas reticencias históricas existentes, fruto de las tensiones experimentadas entre los movimientos islamistas y los movimientos de izquierda en los años 70, que pervivieron hasta desembocar en fuertes enfrentamientos en las universidades en la década de los 90 (Belal, 2011: 280).

⁴⁴³ Entrevista n° 36, F. Abdelmoumni, Activista, Miembro del M20F, Académico, 02/04/2017.

⁴⁴⁴ Entrevista n° 23, O. Radhi, miembro del movimiento 20-F, 27/02/2013.

⁴⁴⁵ Entrevista n° 21, T. Hamdache, miembro del Comité de Apoyo del M20F, 16/02/2017.

⁴⁴⁶ Entrevista n° 20, H. al-Mohles, miembro del Movimiento 20-F, 16/02/2017.

Esto se reflejó en el pragmatismo mostrado por ambas corrientes⁴⁴⁷, así como en la ausencia de conflictos personales, de restricciones a la participación de las mujeres o de movimientos de corrientes ideológicas opuestas, o en las buenas relaciones mantenidas entre hombres y mujeres en el seno del movimiento 20-F (pese a lo cual, el número de mujeres de al-Adl wa-l-Ihsane involucradas en el movimiento fue considerablemente menor al de los hombres, conforme a lo declarado por los miembros del movimiento 20-F)⁴⁴⁸.

Estas relaciones, sin embargo, se deterioraron con el paso de los meses, a medida que el movimiento 20-F perdía su capacidad de movilización y que aumentaba la crispación en torno al proyecto político perseguido por el movimiento⁴⁴⁹.

⁴⁴⁷ A este respecto, un miembro del movimiento 20-F declaraba: “Ils ont un concept qu’on appelle *taqia*, c’est un concept pour lequel ils viennent, par exemple, avec nous au bar. C’est un concept qu’ils pouvaient l’accepter, même s’ils ne sont pas d’accord avec les choses que tu faites. Donc, ils fassent des efforts pour nous accepter, et nous aussi. En général il était une bonne relation, une relation de respect”. *Ibid.*

⁴⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁴⁹ *Ibid.*

Capítulo 11. La muerte del *sheij* Yassine y el posicionamiento de al-Adl wa-l-Ihsane en el escenario post 20-F

El presente capítulo analiza el escenario político posterior a la Primavera Árabe, en el periodo entre los años 2012 a 2018. En concreto, el capítulo se centra en el estudio de la situación de al-Adl w-al-Ihsane tras la muerte de su líder, fundador y Guía espiritual, Abdessalam Yassine, el 13 de diciembre de 2012. Este hecho plantea nuevas preguntas en torno a la posible evolución de esta asociación, la orientación que adoptará la nueva dirección del movimiento, la cuestión de si se alterará su referencial ideológico y si la desaparición del *sheij* Yassine conllevará un mayor interés por participar en el ámbito político-institucional.

Con el objetivo de profundizar en estos aspectos, el capítulo se ha dividido en cuatro apartados, en los que se analizan, en primer lugar, el escenario resultante de las protestas de 2011 y la consecuente variación en la relación de fuerzas entre actores políticos (apartado 11.1). El siguiente apartado (11.2) se centra en la evolución de al-Adl wa-l-Ihsane en tanto organización político-religiosa, a través de su proceso de renovación de las élites dirigentes del movimiento y de las modificaciones consecuentes en su estructura y discurso. El tercer apartado (11.3) comprende las acciones de al-Adl wa-l-Ihsane a lo largo del periodo de análisis estudiado, a través de tres casos paradigmáticos que permiten comprender su interacción con otros actores político-sociales sobre el terreno y los objetivos perseguidos en cada caso. Por último, el cuarto apartado (11.4) recoge el proceso de acercamiento entre al-Adl wa-l-Ihsane y las fuerzas progresistas del país, desarrollando la evolución de este proceso, iniciado en la década de los 90, la intensificación de sus relaciones a lo largo del lustro analizado y el estado actual de sus relaciones.

De manera global, este análisis permite observar, por un lado, la evolución de al-Adl wa-l-Ihsane tras las protestas populares de 2011 y el fallecimiento de su dirigente, ambos acontecimientos clave en el desarrollo estratégico de la asociación, al tiempo que muestra la imagen general de la evolución política del país y las dinámicas políticas existentes entre la oposición al Majzén, su posicionamiento con respecto al resto de actores contestatarios y el estado actual del *cleavage* islamistas-modernistas existente en el país.

11.1. El panorama post-2011: el nuevo escenario político y los gobiernos de Benkirane

El año 2012 presentó en Marruecos un nuevo escenario político caracterizado por la desactivación de las protestas populares, que persistieron a lo largo del año con un carácter marginal, el acceso al liderazgo del gobierno del PJD (cuyo Secretario General, Abdelillah Benkirane, tomó a la presidencia el 4 de enero de 2012), y por la implementación de la nueva Constitución, aprobada por referéndum el año anterior, en plenas protestas populares. Esto se produjo en un marco de ampliación de libertades y del margen de actuación de los partidos políticos y actores de la sociedad civil, dando lugar a un “juego político más fluido, más transparente y mejor sancionado por la voluntad popular” (Abdelmoumni, 2013: 137).

Como se ha expuesto, la nueva Constitución⁴⁵⁰ reducía los poderes ejecutivos de la monarquía a favor de los del Primer Ministro (a partir de ese momento denominado Presidente), reducía los ministerios de soberanía y aumentaba los poderes del Parlamento, reforzaba la garantía de derechos y libertades, promovía un mayor reconocimiento de la naturaleza *amazigh* del país y eliminaba el carácter sagrado de la monarquía, a través de la supresión del antiguo artículo 19 de las Constituciones anteriores (De Martino, 2016: 3).

A pesar de ello, la nueva Carta Magna continuaba manteniendo la posición central de la monarquía en el sistema política, en tanto árbitro y garante del sistema, y muchas de las prerrogativas políticas de las que disponía previamente (Bendourou, 2012: 401). La Constitución protegía, igualmente, la autoridad religiosa de la monarquía (como Comendador de los creyentes) y blindaba su control de la comunicación con la población, a través de sus alocuciones a la Nación y al Parlamento, las cuales “no pueden ser objeto de debate”⁴⁵¹. Ambos elementos contribuían fuertemente a proteger el monopolio de producción ideológico de la monarquía. De este modo, se considera que la reforma constitucional permitió desactivar las protestas populares respondiendo al ansia de transformación del sistema, sin entrañar cambios de importancia en el modelo de gobernabilidad del país (Bendourou, 2012: 401; Desrues, 2013: 2; De Martino, 2016: 17; Abdelmoumni, 2013: 135; López García y Hernando de Larramendi, 2016).

⁴⁵⁰ Para una descripción más detallada del contenido de la nueva Constitución, véase el capítulo 6.5.

⁴⁵¹ Artículo 52 de la Constitución de 2011.

11.1.1 El gobierno de Benkirane (2011-2016)

La incorporación del PJD al gobierno supuso el fin de una progresiva estrategia de inclusión desarrollada por el PJD desde su legalización en 1998 (Tomé Alonso, 2013: 1). Desde el estallido de las protestas el 20 de febrero de 2011, el PJD se había postulado como una “tercera vía” entre las revueltas y el mantenimiento de los poderes absolutos del rey, capaz de generar un cambio en el país, pero, garantizando, al mismo tiempo, la estabilidad del mismo (Ottaway, 2012). Su amplia victoria electoral confirmó el deterioro electoral de los partidos tradicionales y el debilitamiento del Partido de la Autenticidad y Modernidad (que, bajo la sombra del Majzén, había ejercido a lo largo de los últimos años el papel de principal oposición al gobierno), consecuencia de las críticas de las que había sido objeto Ali El Himma, consejero real de Mohamed VI y fundador del partido, a lo largo de las protestas de 2011⁴⁵². El programa electoral del PJD giraba en torno a tres ejes: la moralización de la sociedad conforme a un sistema de valores islámico, la reforma de la educación nacional, y la reforma de la justicia y el fin de la corrupción (Desures y Molina-Fernández, 2013: 348). A pesar de su holgada victoria (107 escaños, frente al Partido del Istiqlal, en segundo lugar con 60 escaños), su actuación gubernamental a lo largo de la legislatura se ha visto limitada por distintos factores, entre ellos, el sistema electoral del país, que obliga a formar coaliciones gubernamental de múltiples partidos, los obstáculos planteados por estos mismos partidos, o la injerencia del monarca en el ejecutivo (Desrués y Molina-Fernández, 2013 : 357; Abdelmoumni, 2013: 137), en lo que ha sido calificado como un modelo “ejecutivo dual” (Fakir, 2018b).

Fakir distingue tres fases en esta legislatura: una primera, entre enero de 2012 y julio de 2013, de implementación de la Constitución y adaptación del PJD al gobierno, la cual termina con la retirada del gobierno del Partido del Istiqlal (segunda fuerza mayoritaria de la coalición gubernamental). La segunda fase se extiende hasta 2015 y se caracterizó por la entrada del RNI en el gobierno y las presiones entre el Majzén y el PJD por implementar su programa electoral. Por último, la tercera etapa (2015 y 2016) se orientó a la preparación de las citas electorales: las elecciones locales celebradas el 4 de septiembre de 2015 y las elecciones generales del 7 de octubre de 2016 (Fakir, 2018: 9). De forma general, la legislatura se caracterizó por las tensiones entre Palacio y el PJD por

⁴⁵² Entrevista n° 37, Mohamed BenSaib, miembro del PAM, 06/04/2017.

el control efectivo del ejecutivo (Monjib, 2017; Desrues, 2016b). Esto contribuyó a visibilizar las críticas de la injerencia generalizada de los consejeros reales en las políticas del gobierno, en lo que se ha descrito como “*attahakum*” (التحكم) o “*dawla amiqa*” (دولة عميقة), un gobierno en la sombra o Estado profundo (López García y Hernando de Larramendi, 2016; Desrues, 2016b).

El año 2013 se caracterizó por una transformación del contexto nacional e internacional. Desde una perspectiva regional, el golpe de Estado en Egipto al gobierno de los Hermanos Musulmanes presidido por Mohamed Morsi y la retirada del gobierno de Ennahda en Túnez debilitaron la imagen del PJD como partido islamista. Esta percepción condujo al Partido del Istiqlal a retirarse de la coalición gubernamental, con el propósito de desestabilizar al gobierno islamista. Por otro lado, el apaciguamiento del descontento social vivido a lo largo de los dos años anteriores y la desactivación de las protestas remanentes en 2012⁴⁵³, se tradujo en un giro de la tendencia aperturista del país y un fortalecimiento del discurso en torno a la estabilidad y seguridad del país (Monjib, 2015: 176).

La retirada del Partido del Istiqlal fue suplida por la integración en el gobierno de la Reagrupación de Nacionales Independientes (RNI), un partido bajo la sombra del Majzén. Su inclusión y la necesidad de mediación del rey en la crisis de gobierno contribuyeron a fortalecer el control político de Palacio y la imagen del rey como árbitro del sistema (Desrues, 2014: 262-266).

El retroceso en los derechos y libertades del país se reflejó, especialmente, en una mayor restricción al margen de actuación de la sociedad civil, mediante la paralización del proceso de registro de nuevas asociaciones, la limitación de la organización de actividades legales por parte de asociaciones y sindicatos⁴⁵⁴ y el intento de bloqueo de la financiación exterior de ONGs (Benchems, 2015: 13); así como en una reducción de la libertad de prensa⁴⁵⁵.

⁴⁵³ Entrevista n° 34, Khadija Ryadi, expresidenta de la AMDH, 29/03/2017.

⁴⁵⁴ Entrevista n° 34, Khadija Ryadi, expresidenta de la AMDH, 29/03/2017; entrevista n° 12, N. Naim, miembro de la UMT, sección de enseñanza, 26/01/2017.

⁴⁵⁵ El organismo institucional Reporteros sin fronteras denuncia una “lenta pero progresiva degradación de la libertad de prensa en Marruecos”, que en el año 2017 ocupa el puesto 133 sobre 180 en su clasificación de libertad de prensa, frente al puesto 130 que ocupaba en 2015. El caso de Ali Anouzla constituye un caso paradigmático del retroceso de la libertad de prensa. Este periodista, premiado por sus labores periodísticas por distintos organismos internacionales (Project on Middle East Democracy, Reporteros sin fronteras), fue

Por otro lado, las presiones del Palacio sobre el gobierno incluyeron la crítica e, incluso, reinversión de algunas de las medidas adoptadas por el gobierno del PJD, como ha sido el caso de la política educativa impulsada por el PJD, muy criticada por el monarca en su Discurso por el 60º aniversario de la revolución de 2013⁴⁵⁶, o el bloqueo al intento gubernamental de modificar la programación de la televisión pública (López García y Hernando de Larramendi, 2016).

A esto deben añadirse las reformas restrictivas implementadas por el gobierno en materia de educación, pensiones y edad de jubilación y sanidad, con el propósito de paliar el déficit presupuestario del país⁴⁵⁷. Estas reformas condujeron a una reactivación de la actividad de oposición de los sindicatos y la movilización contra el gobierno (Desrues, 2016b), en lo que puede ser considerado un “contexto post-20F”, caracterizado por una toma de conciencia de la efectividad de las protestas populares⁴⁵⁸.

Pese a estos obstáculos, los resultados de las elecciones locales de septiembre de 2015 parecieron validar la acción del PJD en el gobierno, en unos comicios en los que mejoró sus resultados y logró arrebatar el control de antiguos bastiones de la USFP, RNI y el Movimiento Popular (Fakir, 2018: 22). Su campaña giró en torno a la eficacia de su gestión gubernamental (Tomé Alonso, 2016: 156), y reflejó su capacidad de comunicación y movilización de sus bases (Fakir, 2018: 21). Por su parte, los buenos resultados del PAM (fuerza más votada a nivel local y segunda fuerza a nivel regional), parecieron confirmar la bipolarización del sistema político marroquí tras 2011 (Tomé Alonso, 2016: 156).

detenido y acusado de “ayuda material”, “apología” e “incitación al terrorismo” tras la publicación de un vídeo del grupo terrorista al-Qaeda por el Magreb Islámico (ACMI), en el que acusaban al rey Mohamed VI de mantener un régimen corrupto. El caso condujo a la detención del periodista y al cierre de su periódico digital *Lakome* en 2013, en sus versiones árabes e inglés. Este periódico había destapado, ese año, un caso de indulto real a un pederasta español, que había generado una fuerte contestación social. Puede consultarse más información en: Boudarham, Mohammed (2013). “Press. Anouzla est libre... ou presque” [en línea], *Telquel*, 14/11/2013. Disponible en: <http://telquel.ma/2013/11/14/presse-anouzla-est-libre-ou-presque_9537>. [consultado el 12/03/2018]

⁴⁵⁶ Discurso de S.M. Mohamed VI a la nación por el 60º aniversario de la revolución del rey y del pueblo, 20/08/2013. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/texte-integral-du-discours-royal-la-nation-loccasion-du-60eme-anniversaire-de-la>>. [consultado el 12/03/2018]

⁴⁵⁷ Entrevista nº 40, A. El Harif, Ex Secretario General de Annahj Addimoqrati, 21/04/2017.

⁴⁵⁸ Entrevista nº 23, O. Radhi, miembro del M20F, 27/02/2017.

11.1.2 Las elecciones de 2016 y bloqueo el institucional

Las elecciones generales celebradas el 7 de octubre de 2016 demostraron la capacidad del PJD de sobrevivir al desgaste gubernamental y mantener el apoyo de la ciudadanía, a través de un discurso que giraba en torno a la transparencia y buena gobernanza, las referencias islámicas e identitarias y la proximidad del partido a la ciudadanía (Tomé Alonso, 2015: 192). Los resultados electorales renovaron el liderazgo del PJD, que logró 125 escaños (de los 395 escaños totales). Frente a éste, el PAM, en segundo lugar, obtuvo 102 escaños, y, en tercer lugar, el PI con 46 escaños.

Como se expone en el capítulo 4, estas elecciones fueron testigo, también, de la integración de diversos líderes salafistas (muchos de ellos antiguos convictos, encarcelados a raíz de los atentados de 2003 y liberados por gracia real en el fervor de las protestas de 2011) en distintos partidos políticos y su participación en los comicios. Éstos se presentaron por encuentran el Partido del Renacimiento y la Virtud (PRV), el Movimiento Democrático y Social (MDS), el Partido del Istiqlal (PI) y el PJD; no obstante, ninguno de ellos logró conseguir un escaño.

La victoria del PJD y el aumento de escaños logrado (125 frente a 107 en las elecciones de 2011) fueron percibidos como una amenaza por parte de Palacio (Fakir, 2018: 3). Este hecho, junto con una postura firme mantenida por Benkirane en las negociaciones post-electorales (en especial con su negativa a integrar a la USFP en el gobierno, una de las condiciones impuestas por el RNI, principal candidato apoyado por Palacio para la formación del gobierno, para integrar la coalición), contribuyeron a un bloqueo institucional que se extendió a lo largo de los siguientes seis meses y que desembocó en la nominación por parte del rey de un nuevo candidato (Saadeddine El Othmani –PJD–, Ministro de asuntos exteriores entre 2012 y 2013 y presidente del Consejo nacional del PJD), el 17 de marzo de 2017, y la destitución de Benkirane. La pérdida del liderazgo de Benkirane quedó confirmada a finales de 2017, con su relevo en la Secretaria general del PJD y el nombramiento para el puesto de El Othmani⁴⁵⁹.

⁴⁵⁹ Lamlili, Nadia (2017). “Maroc: Saadeddine El Othmani, nouveau secrétaire générale du PJD” [en línea], *Jeune Afrique*, 11/12/2017. Disponible en: <<http://www.jeuneafrique.com/501031/politique/maroc-saadeddine-el-othmani-nouveau-secretaire-general-du-pjd/>>. [consultado el 12/03/2018]

Una semana más tarde de la nominación de El Othmani, éste acordaba una coalición con otros seis partidos (RNI, USFP, PPS, MP, UC), lo que reflejaba el mantenimiento de la influencia de Palacio y la limitación a la capacidad de acción política del PJD.

11.1.3 Al-Adl wa-l-Ihsane a lo largo de 2012

La postura de al-Adl wa-l-Ihsane, en el año 2012, estuvo determinada por dos objetivos: el intento de mantener su actitud de oposición y su presencia en las protestas a pesar de su retirada del Movimiento 20-F, y la adopción de una estrategia de “consolidación sobre el terreno en las cuestiones relativas a la *umma*”, es decir, en aquellas cuestiones de carácter internacional en las que pueden colaborar con otros actores políticos⁴⁶⁰ (Al-Adl wa-l-Ihsane, 2016: 22). Pese a la desactivación de las protestas populares, el año 2012 mantuvo focos de contestación remanentes en distintos puntos del país, entre los que destacan Taza, Beni Bouâyache, Salé, Temara, Imidhar y Tinghir⁴⁶¹. La participación de al-Adl wa-l-Ihsane en estas protestas tuvo un carácter informativo, mediante la movilización de sus recursos comunicativos, sin mantener una colaboración diferenciada sobre el terreno.

Por su parte, la nueva política de represalias puesta en marcha por el régimen y de fortalecimiento de las medidas de coerción se tradujo en diversas limitaciones impuestas contra la asociación a lo largo de 2012 y, especialmente, 2013. Entre estas destaca el refuerzo de las restricciones a su acción en el ámbito religioso (prohibición de predicar en las mezquitas, participar en peregrinaciones u organizar actividades, públicas o privadas, de carácter espiritual); político (detenciones arbitrarias y juicios parciales, exclusión de los medios de comunicación y del espacio público, etc.); y administrativo

⁴⁶⁰ Estas actividades de carácter internacional incluyeron la visita de una delegación de Hamas en julio de 2012 y su participación en los convoyes internacionales enviados a Gaza, manifestaciones en contra del golpe de Estado producido contra el presidente egipcio Mohamed Morsi, el 3 de julio de 2013, manifestaciones en apoyo de los refugiados sirios o en contra las relaciones del país con Israel. Lamlili, Nadia (2014). “Maroc : Al Adl Wal Ihsane, y a-t-il une vie après Yassine ?” [en línea]. *Jeune Afrique*, 30 de abril. Disponible en: <<http://www.jeuneafrique.com/133649/politique/maroc-al-adl-wal-ihsane-y-a-t-il-une-vie-apr-s-yassine>>.[consultado el 01/03/2018]

⁴⁶¹ Al-Adl wa-l-Ihsane (2012). “Communiqué de la Commission des droits de l’homme” [en línea], *Aljamaa*, 26/07/2012. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/fr/document/4699.shtml>> [consultado el 01/03/2018]

(prohibición a la expedición de pasaportes y documentos administrativos o al acceso a sus puestos laborales) (Al-Adl wa-l-Ihsane, 2016: 27).

Al-Adl wa-l-Ihsane, por su parte, mantuvo su postura de contestación y crítica al régimen político marroquí, bajo la opinión de que el nuevo texto constitucional, aprobado en 2011, sólo es una continuación de las prácticas anteriormente aplicadas. Por ello, ha continuado participando en las protestas sociales y llamando al boicot de todas las elecciones celebradas desde entonces⁴⁶².

Al mismo tiempo, el acceso al gobierno del PJD ha conllevado la ruptura de sus relaciones con este partido, las cuales se habían ido enfriando gradualmente a medida que se integraba en las instituciones⁴⁶³. De este modo, a pesar de compartir un mismo referencial ideológico, sus diferencias políticas enmarcan al PJD, de acuerdo con al-Adl wa-l-Ihsane, en el marco pro-institucional responsable de la pervivencia del régimen.⁴⁶⁴ Esta ruptura en sus relaciones se reflejó en una carta enviada al MUR (el brazo religioso del PJD) el 8 de enero de 2012, en el que realizaban un llamamiento a la unidad entre actores islamistas y a su colaboración contra el despotismo, reprochándoles la posición del PJD, su apoyo a la nueva Constitución, al considerar que no recogía las reivindicaciones populares, y su participación en las instituciones que sustentan el régimen majzení⁴⁶⁵.

11.2. La muerte del *sheij* Yassine

El 13 de diciembre de 2012 murió el *sheij* Yassine, fundador y líder (Guía espiritual o مرشد) de al-Adl wa-l-Ihsane. Su muerte dejaba un amplio vacío de poder en la asociación, suscitando preguntas en torno a una posible flexibilización de las posturas políticas del movimiento y una alteración del equilibrio existente entre educación espiritual y política en la implementación de sus estrategias, así como en torno a quién ocuparía el puesto dirigente dejado por Yassine.

⁴⁶² "علاش كاتقاطع العدل والإحسان الانتخابات؟ فيديو كايشرح الموقف بكل بساطة" [en línea], *Chahed TV*, 22/08/2015. Disponible en: <<http://chahed.tv/post/5525>>. [consultado el 12/03/2018]

⁴⁶³ Entrevista nº 42, Mohamed Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 09/05/2017.

⁴⁶⁴ Entrevista nº 11, A. Moussaifi, miembro del Círculo Político de AWI, 26/01/2017.

⁴⁶⁵ Al-Adl wa-l-Ihsane (2012). "والدلالات الدواعي: والإحسان العدل رسالة" [en línea], *Aljamaa*, 23/01/2012. Disponible en : <<https://www.aljamaa.net/ar/2012/01/23/والدلالات-الدواعي-والإحسان-العدل-رسالة>>. [consultado el 01/03/2018]

Su funeral se celebró al día siguiente, el viernes, 14 de diciembre de 2012, en Rabat, y constituyó una nueva oportunidad para ejercer una demostración, ante el régimen, de la fuerza del movimiento y de la devoción que había logrado despertar el *sheij* Yassine entre la población, mediante la asistencia de decenas de miles de personas (80.000, aproximadamente, conforme a las estimaciones de Baylock y Hlaoua [2012]). Esta masiva participación obligó a cortar las calles del centro de la ciudad y a celebrar el funeral en la mezquita de Assuna, la misma en la que fue celebrado el funeral de Hassan II. Enterrado en el “cementerio de los mártires” de Rabat, se decidió no marcar su tumba para evitar el surgimiento de corrientes de veneración y peregrinación a la misma, recogiendo las costumbres del islam pagano marroquí (Baylocq y Hlaoua, 2012: 8). El desarrollo del evento reflejó un acuerdo tácito entre Palacio y el movimiento, por el que se permitió la celebración del funeral a cambio de que este se mantuviese dentro de los límites controlados por el Estado (Baylocq y Hlaoua, 2012: 6). Asimismo, es posible suponer que la decisión de no marcar su lugar de reposo formase parte de este mismo acuerdo.

La muerte de Yassine tuvo un gran impacto en la estructura de al-Adl wa-l-Ihsane, que hasta entonces había mantenido un carácter muy personalista, subordinada a la autoridad de su guía espiritual y con una única fuente de producción intelectual. Este apartado analiza las modificaciones que ha sufrido su estructura, consecuencia del fallecimiento del *sheij* Yassine. Con este objetivo, se adopta una perspectiva histórico-comparativa que tiene por finalidad analizar las siguientes tres cuestiones: la formación de un nuevo centro de poder y las consecuencias que éste tiene sobre la dirección y funcionamiento de la asociación; la reestructuración de los distintos órganos de la asociación; y el discurso y los principios sobre los que se apoya su acción.

11.2.1 La renovación de las élites dirigentes de la asociación

La elección del nuevo dirigente de al-Adl wa-l-Ihsane se realizó en asamblea excepcional del Consejo de la *shura* (máximo órgano dirigente ejecutivo) entre los días 21 y 23 de diciembre de 2012 (es decir, 9 días después de la muerte de Yassine), en lo que fue descrito como una reunión de “fidelidad y lealtad” (Amasku, 2014: 16). En esta se acordó, en primer lugar, reservar el título de مرشد o Guía espiritual a Yassine, un título de fuerte carga simbólica que alude a la dimensión religiosa del liderazgo del antiguo *sheij* y al establecimiento de una relación de carácter extraterrenal entre éste y sus súbditos (Zeghal,

2005: 11). Desde esta perspectiva, se puede considerar que se produce una secularización del puesto de dirigente, que pasa a ser “Secretario general” (الأمين العام), y que, si bien mantiene el referencial religioso, pierde la relación personal y de autoridad espiritual hasta ese momento existente entre el líder y los seguidores de la asociación, así como su la capacidad de producción ideológica.

El elegido para el recién creado puesto de Secretario general fue Mohamed Abbadi, miembro del Consejo de orientación desde hacía más de dos décadas. Veintiún años más joven que el difunto *sheij*, Abbadi ha compartido una gran parte de su trayectoria con Yassine, desde que ambos formasen parte de la cofradía Bouchichiyya en los años 70. Profesor en ciencias islámicas, su biografía oficial (Al-Adl wa-l-Ihsane, 2016) se apoya sobre dos pilares: sus conocimientos del islam (محافظ) desde los 12 años y especialización en ciencia islámica desde 1970) y su vasta experiencia en al-Adl wa-l-Ihsane y en la oposición al régimen (pasó dos años en prisión en 1990, junto con otros miembros del Consejo de orientación; otro año y medio en 2003; y, desde 2006, su casa se encuentra precintada por las autoridades). Esta aproximación a su figura refleja dos pilares de legitimidad religiosa comunes a los anteriormente mantenidos por Abdessalam Yassine, el علم (conocimiento), que justifica su autoridad a través de sus conocimientos, y la *baraka* (البركة) adquirida a través de su experiencia sufí en la cofradía Bouchichiya; así como un tercer pilar de legitimación fundamentado en la contestación política. Este nombramiento parece indicar la intención del movimiento de mantener la misma dirección hasta entonces trazada, a través del nombramiento de un líder de la vieja guardia, orientado a la dimensión espiritual y educativa de la asociación (dentro del Consejo de orientación, era el responsable de la sección de educación [Al-Adl wa-l-Ihsane, 2016: 31]) y encuadrado en el sufismo.

Asimismo, Fathallah Aarsalane, antiguo portavoz de al-Adl wa-l-Ihsane, fue nombrado Secretario general adjunto. La elección de Aarsalane ha sido interpretada como un fortalecimiento de la dimensión política de al-Adl wa-l-Ihsane, debido al desdoblamiento de autoridades y a su perfil político, con una imagen más pública y posturas más pragmáticas (Sakthivel, 2014: 30). Desde esta perspectiva, el nombramiento de Aarsalane como Secretario general adjunto parece enfocado a compensar la orientación espiritual de Mohammed Abbadi. No obstante, pese a estas implicaciones, el cargo de Secretario general adjunto se inscribe dentro del Consejo de orientación, subordinado al Secretario

general, y desempeñando la función de portavoz de este Consejo⁴⁶⁶. En este sentido, la asociación enfatiza la continuidad del cargo, su existencia en la época de Yassine y la continuidad de las funciones de Arsalane⁴⁶⁷ como portavoz.

Una posible hipótesis que justifica la nueva organización bicéfala del movimiento es la adopción de una “fórmula de consenso”⁴⁶⁸ entre los líderes de las distintas corrientes que habían ido conformándose desde los años 90 y que habían dado lugar a una primera corriente de carácter “legalista” y énfasis en lo religioso, encabezada por Yassine y la vieja guardia de la asociación; una segunda corriente “participacionista”, cuyo énfasis se situaba en lo político, conformada por los universitarios ya egresados, con una mayor perspectiva de activismo social y un menor conocimiento religioso; y una tercera corriente “expectante”, que formaba parte del cuadro dirigente de la asociación y esperaba el momento de su renovación, la cual se posicionaba entre ambas corrientes citadas⁴⁶⁹.

Por último, es necesario señalar, en lo referente a la renovación de las élites del movimiento, la ausencia de Nadia Yassine del cuadro dirigente de la asociación desde la muerte de su padre. Durante mucho tiempo parte integrante de la élite dirigente de la asociación, Nadia Yassine había desempeñado un papel fundamental en el desarrollo de la sección femenina de al-Adl wa-l- Ihsane y había ejercido un papel prominente como portavoz de la asociación durante la década del 2000, con una proyección predominantemente internacional. Distintas hipótesis han tratado de explicar la ausencia de esta figura, entre ellas la existencia de tensiones entre Arsalane y Nadia Yassine (Sakthivel, 2014: 36), las diferencias en la comprensión teológica del papel que la mujer ha de desempeñar en la sociedad y dentro de la asociación (Baylocq y Hlaoua, 2012: 12) o la protección de la que hasta ese momento había gozado Nadia por parte del guía espiritual de la asociación⁴⁷⁰. Esta información no ha sido confirmada por la asociación, que justifica la ausencia de Nadia Yassine en base a una decisión voluntaria de excluirse del liderazgo de la asociación⁴⁷¹ y en el proceso natural de renovación de los dirigentes

⁴⁶⁶ Entrevista n° 43, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 12/05/2017.

⁴⁶⁷ *Ibid.*

⁴⁶⁸ Entrevista n° 45, M. Darif, especialista en movimientos islamistas en Marruecos, 30/06/2017.

⁴⁶⁹ Entrevista n° 26, M. Darif, especialista en movimientos islamistas en Marruecos, 10/03/2017.

⁴⁷⁰ *Ibid.*

⁴⁷¹ Entrevista n° 11, A. Moussaifi, miembro del Círculo Político de AWI, 26/01/2017; entrevista n° 42, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 09/05/2017.

llevado a cabo en el seno de la asociación⁴⁷². En la actualidad, Nadia Yassine se dedica a tiempo completo a un proyecto de traducción al francés de la obra del *sheij* Yassine⁴⁷³.

En lo que respecta a las repercusiones de su destitución, Sakthivel señala una disminución del peso de la sección femenina en la asociación y de las responsabilidades otorgadas a personajes femeninos en el seno del movimiento (Sakthivel, 2014: 36).

11.2.2 La estructura de al-Adl wa-l-Ihsane

Desde una perspectiva estructural, desde 2011 se ha producido una simplificación de la estructura de la *yamaa*, si bien ésta ha permanecido estable con respecto al periodo anterior, apoyándose en un órgano de planificación, el Consejo de orientación (مجلس الإرشاد), y cuatro órganos ejecutivos, el Consejo de la *shura* (مجلس الشورى), el Círculo Político (الدائرة السياسية), el Consejo general de *dawa* y educación (الهيئة العامة للدعوة و التربية) y el Consejo general para el trabajo femenino (الهيئة العامة للعمل النسائي). Esta simplificación se ha reflejado en la integración de los órganos especializados y comités técnicos bajo el paraguas del Círculo Político, fortaleciendo esta rama y la orientación de estos órganos especializados hacia el ámbito político.

El Círculo Político fue creado en 1998 y formalizado en el año 2000 con el propósito de especializar la estructura organizativa de la asociación, distinguiendo entre aquellas actividades orientadas a influir sobre la escena política y social, y aquellas otras orientadas a la islamización de la sociedad, a través de la educación, la *dawa* y las actividades de carácter social. Este proceso de diferenciación organizativa de ambas esferas se intensificó a partir de los años 2005-2006, siempre conforme a lo que se ha denominado un proceso de “continuidad renovable”⁴⁷⁴, que combina el proceso de especialización y de regulación de sus estructuras, con la adaptación a los distintos acontecimientos políticos que se suceden en el país. Como explica Iharchane, miembro del Círculo Político del movimiento:

“Oui, c’est pour cela que je dis qu’on vit une continuité renouvelable, toujours. Dans le côté organisationnel, on a vécu depuis l’année 98, la création du Cercle Politique, donc on a choisi la spécialisation. On a un Cercle Politique, on a une branche organisationnelle qui s’occupe

⁴⁷² Entrevista n° 38, H. Alaoui, miembro de la sección femenina de AWI, 17/04/2017.

⁴⁷³ A este respecto, en 2015, se publicó la primera obra traducida por Nadia Yassine: Yassine, A. (2015). *Histoire et droit musulmans. Ruptures passées et à venir*, trad. Nadia Yassine, París: Alter Éditions.

⁴⁷⁴ Entrevista n° 19, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 14/02/2017.

de *dawa*, on a aussi une branche féminine de *dawa*, donc on a une spécialisation. Et on a une *majlis al-shura* qui rassemble tous ces spécialités, ces organismes spécialisés.

Depuis les années 2005-2006, on est en train de renouveler la structure organisationnelle. Maintenant, on a fini ce projet. C'est un grand accomplissement, de faire renouveler toute la structure dans une association comme al-Adl wa-l-Ihsane : la mise en jour, la mise à niveau, de faire l'encadrement... c'est un grand travail qui a duré beaucoup des années et qui est en parallèle toujours avec c'est qu'on a vécu dans le Printemps Arabe, depuis 2011. Donc, on n'a pas arrêté cet atelier, on travaille toujours en parallèle avec cet atelier.⁴⁷⁵

Para responder a esta mayor especialización, el Círculo Político ha aumentado el número de miembros involucrados en este órgano (Masbah, 2015), pese a lo cual ha mantenido los mismos cargos dirigentes y el Círculo continúa siendo presidido por Mohammed Moutaouakil (cuyo cargo, no obstante, recibe una nueva denominación, pasando de ser Secretario General del Círculo Político, a Presidente del mismo). Asimismo, el Círculo Político desempeña un papel cada vez más importante, debido al aumento del número de actividades de carácter político-social desempeñadas por la asociación en la última década⁴⁷⁶. A pesar de ello, desde una perspectiva organizativa, el Círculo Político continúa subordinado al Consejo de la *shura*, que determina las líneas directivas del movimiento.

Al mismo tiempo, a partir del año 2005, e intensificado tras las protestas de 2011, se inició un proceso de regionalización de la estructura. Esta regionalización tiene por objetivo la descentralización de los distintos organismos que componen la institución (desde una perspectiva tanto vertical como horizontal), la mejora del rendimiento de estas instituciones, el favorecimiento de su integración en la sociedad, y la mejora de la eficiencia del movimiento (en términos tiempo-esfuerzo-calidad de los resultados) (Al-Adl wa-l-Ihsane, 2016: 22). Este cambio responde a una necesidad y una política de proximidad con la población local⁴⁷⁷ y responde a un intento de simplificación del proceso de ejecución de su programa, hasta este momento muy jerarquizado y dependiente de las decisiones del Consejo de orientación o de Yassine como Guía espiritual (Masbah, 2015), así como de mejora de la comunicación entre los niveles regionales, provinciales y locales.

⁴⁷⁵ Entrevista n° 19, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 14/02/2017.

⁴⁷⁶ *Ibid.*

⁴⁷⁷ *Ibid.*

En el momento de realización de nuestro trabajo de campo, las instancias superiores (nacionales) se encargan exclusivamente de la programación (definición de las líneas generales) y de la supervisión de las acciones, las cuales son implementadas por los órganos inferiores⁴⁷⁸. De este modo, las células de organización básicas (أسر o familias) responden a las necesidades locales de la población en la que se encuentran instaladas, reportando sus actividades a los consejos provinciales. A pesar de ello, basándonos en las informaciones recopiladas, se observa que esta jerarquización continúa ralentizando, en algunas ocasiones, el proceso de toma de decisiones de los órganos locales⁴⁷⁹ y constriñendo, mediante las directrices generales impulsadas desde arriba, las relaciones con otros actores en el plano local⁴⁸⁰.

Por último, Masbah (2015) señala un aumento de la transparencia en su proceso de toma de decisiones. Este proceso se ha reflejado en un cambio en la estrategia comunicativa de la asociación, consecuencia del aumento de las relaciones con otros actores políticos y sociales, de su mayor presencia entre la población a partir de 2011 y de la ampliación, en líneas generales, de los márgenes de acción de los actores intervinientes en el ámbito político marroquí. A través de esta estrategia, han intentado romper el aislamiento con el resto de medios de comunicación (Masbah, 2015), con el fin de obtener una mayor cobertura pública, y de acercarse a la población (Benchamsi, 2014: 233), dando a conocer algunos de los procesos internos del movimiento, por ejemplo, mediante la publicación de informes de las reuniones de sus congresos nacionales. Al mismo tiempo, su página web⁴⁸¹ se ha actualizado en el año 2017 y se han puesto a disposición del público un alto número de comunicados oficiales, informes anuales y una presentación de la historia, actividades y estructura de la asociación. No obstante, llama la atención la supresión de la versión en francés de la página, a partir de ese año exclusivamente en árabe, lo que parece contradecir este proceso de acercamiento comunicativo.

A pesar de ello, el funcionamiento y el proceso de decisión de la asociación continúan caracterizándose por su falta de apertura. La asociación justifica este déficit de transparencia en la presión ejercida por el régimen contra sus miembros:

⁴⁷⁸ Entrevista n° 43, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 12/05/2017.

⁴⁷⁹ Entrevista n° 20, Hosni Al-Mohles, miembro del M20F (sección Casablanca), 16/02/2017.

⁴⁸⁰ Entrevista n° 33, Abdelkabar, miembro de la sección estudiantil de al-Adl wa-l-Ihsane y representante de la UNEM, 28/03/2017.

⁴⁸¹ Esta página web es: www.aljamaa.net.

“Le problème est toujours le même, comment être transparent dans un espace où il y a toujours le majzen présent. Donc, on essaie de communiquer, d’être transparent, dans le maximum possible. S’il y a l’opportunité de faire une activité devant le public, le média, etc. on n’hésite jamais le faire.”⁴⁸²

11.2.3 Principios y discurso de al-Adl wa-l-Ihsane

Desde la muerte de su guía espiritual, al-Adl wa-l-Ihsane ha proclamado su apego a los principios desarrollados por éste, negando una posible evolución del movimiento. Esta renovación de principios se produjo en la primera reunión del Consejo de la *shura* tras la muerte del *sheij* Yassine, celebrada entre los días 21 y 23 de diciembre con el objetivo de elegir al nuevo dirigente de la asociación, en la que el Consejo declaró, entre sus objetivos principales, que (Amasku, 2014: 16):

“Al-Adl se adherirá a los principios sobre los que se fundó el movimiento y se esforzará siempre por ser un actor político y moral efectivo en el país. Contribuirá a la estabilidad del país, considerando que el cambio depende en última instancia, de la propia población, como dijo Dios en el Sagrado Corán: ‘Allah no cambiará la condición de un pueblo mientras este no cambie lo que hay en sí mismos’.

Desde esta perspectiva, hasta el momento, no es posible hablar de una “nueva estrategia”, un hecho potenciado por la ausencia de productores ideológicos distintos del *sheij* Yassine, aunque sí puede constatarse una orientación más política en la asociación, justificada en la búsqueda de un equilibrio entre el respeto de los principios rectores del movimiento y su adaptación al contexto de cada momento. Como explica Salmi, miembro del Círculo Político⁴⁸³:

“Lorsqu’on dit qu’on va continuer sur le même droit, on continue sur le même droit au niveau des principes fondamentaux. Nous sommes un mouvement qui est contre la violence, un mouvement pacifique. Un de nos principes est la non-violence, on ne va pas changer ça. Quel que soit la situation, on est non-violente. On est contre la dépendance de l’extérieur. On ne sera jamais une association sous le commandement d’un état étrangère. Nous sommes des citoyens marocains fidèles à leur patrie, à leur pays. Donc, ce sont des bases fondamentales de mouvement. Donc, ça on ne va pas le changer.

Mais, lorsqu’on parle des attitudes, des politiques, par exemple, des élections, de ceci ou de cela, des certains détails... bien sûr qu’un mouvement qui n’évolue, il risque d’être dépassé par les événements. Oui, mais ça, on le disait, ils sont des décisions qu’on peut

⁴⁸² Entrevista n° 19, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 14/02/2017.

⁴⁸³ Entrevista n° 42, Mohamed Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 09/05/2017.

répondre dès la situation qu'on vit. Ça ne va pas dire qu'on est rigide, qu'on est stagne.

Toujours, dans toute l'histoire de mouvement, il y a eu toujours un changement permanent.”

Para mantener y desarrollar estos principios, el movimiento ha creado la Comisión “رابطة الكتاب” (Liga de escritores), un consejo que reúne a pensadores e investigadores y cuyo objetivo es “el desarrollo del pensamiento y de los fundamentos” de la asociación⁴⁸⁴. A pesar de ello, no se han publicado nuevas obras que continúen el desarrollo teórico del movimiento desde el fallecimiento de Yassine en 2012. Por el contrario, la asociación ha centrado sus esfuerzos en la divulgación de las obras del *sheij*⁴⁸⁵, a través de diversos instrumentos: mediante plataformas digitales (su página web contiene una sección dedicada en exclusiva al denominado “Imam renovador”, la página web “yassine.net” continúa en funcionamiento, y todas sus obras han sido publicadas en línea de forma gratuita⁴⁸⁶); a través de la creación de la “Escuela Imam Abdessalam Yassine”, una institución académica dedicada al estudio de su pensamiento localizada en Estambul, Turquía; y mediante la labor de traducción de sus obras llevada a cabo por los miembros del movimiento.

Por otro lado, en los últimos años ha podido observarse una evolución del lenguaje empleado por la asociación, cada vez más enmarcado en un marco referencial democrático y de defensa de los derechos humanos (Flah, 2016; Zemni, 2013: 17; Entrevista n° 10⁴⁸⁷). En este sentido, Flah destaca una evolución desde un discurso de mayor confrontación mantenido por Yassine, que tendía a la dicotomización ellos-nosotros, hacia una postura más moderada, basada en un cálculo táctico con respecto al resto de actores del sistema (Flah, 2016: 13) y que ha servido de base para el acercamiento de posturas con otros actores políticos del país (Zemni, 2013: 17). Por otro lado, se observa una postura discursiva más pragmática y adaptada al contexto (Flah, 2016: 1), que mantiene la misma base ideológica, fundamentada sobre las obras de Yassine, pero que presenta una nueva forma de expresión ante la sociedad⁴⁸⁸. Como señala Mohamed Salmi, miembro del Círculo Político, se trata de “un cambio en materia de términos;

⁴⁸⁴ “أرسلان: “البيجيدي” لازال يبحث عن ثقة القصر... وهذه مواقف جماعتنا من النظام (حوار)”, *Almassae*, 23/01/2017, edición impresa.

⁴⁸⁵ Entrevista n° 42, Mohamed Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 09/05/2017.

⁴⁸⁶ En el orden citado, las tres plataformas digitales son: <http://www.aljamaa.net>; <http://www.yassine.net>; <http://www.siraj.net>.

⁴⁸⁷ Entrevista n° 10, Juan Antonio Macías Amoretti, especialista en mundo árabe e islámico, 20/01/2017.

⁴⁸⁸ *Ibid.*

buscamos siempre el término más adecuado” para que la población comprenda su significado⁴⁸⁹.

El hecho de que sigan apoyándose sobre el mismo marco ideológico, el cual se caracteriza por su fuerte referencial religioso, y que éste siga estando muy presente en su discurso y continúe siendo empleado como marco de evaluación ética y espiritual del contexto político (Lauzière, 2005: 18), sugiere que, efectivamente, la evolución de su discurso representa una adaptación del significante, más que del significado.

11.3. Periodo de acción 2013-2017

El periodo comprendido entre 2013 y 2017 se ha caracterizado por un aumento de la conflictividad social⁴⁹⁰, que ha conducido a una mayor actividad y colaboración entre los grandes sindicatos del país y a la movilización de diversas asociaciones de carácter social o laboral. Esta mayor actividad puede explicarse por lo que se ha denominado contexto “post-20 de febrero”, que enmarca las manifestaciones convocadas por los sindicatos marroquíes o por distintas asociaciones de carácter social y laboral en los últimos años, en un escenario de disconformidad social y adquisición de una mayor conciencia de la capacidad de movilización popular⁴⁹¹. Como se ha señalado anteriormente, este periodo ha coincidido, a su vez, con un reforzamiento de las medidas coercitivas estatales, una disminución de los derechos y libertades de la población y un retroceso de las medidas aperturistas adoptadas a partir de 2011 (Monjib, 2015: 176).

Este apartado analiza el posicionamiento, actuación y colaboración con otros actores contestatarios de al-Adl w-al-Ihsane a lo largo de este periodo. Con el fin de facilitar el análisis de su actuación, se ha distinguido tres modelos diferenciados de protesta, atendiendo a los actores intervinientes en éstas, a la naturaleza de las reivindicaciones y a los ámbitos de acción en que éstas se han desarrollado, centrándonos, en esta última variable, en su capacidad de permitir a al-Adl wa-l-Ihsane continuar su proceso de integración en los órganos estatales. Estas tres variables han determinado las distintas

⁴⁸⁹ Entrevista n° 42, Mohamed Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 09/05/2017.

⁴⁹⁰ Entrevista n° 12, Naima Naim, UMT (sección educación), 26/01/2017; entrevista n° 34, Khadiya Ryadi, expresidenta de la AMDH, 29/03/2017; entrevista n° 43, Omar Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 12/05/2017.

⁴⁹¹ Entrevista n° 23, O. Radhi, miembro del M20F, 27/02/2017.

pautas de interacción entre los actores contestatarios y al-Adl wa-l-Ihsane y la postura que esta última ha adoptado. De este modo, se distingue entre las movilizaciones impulsadas por los distintos sindicatos del país; las revueltas de carácter social, de carácter más espontáneo y con un liderazgo menos concreto; y las acciones impulsadas por otros colectivos de la sociedad civil. Para estas dos últimas categorías se presentarán dos casos tomados como paradigmáticos: la denominada “revuelta de las velas”, en referencia a las protestas llevadas a cabo contra Amendis (compañía encargada de la distribución de agua y electricidad en la región de Tánger) en el norte de Marruecos en el año 2015, y las protestas de los profesores en prácticas, organizados entorno a la Comisión nacional de profesores en prácticas de Marruecos (*Commission nationale des professeurs stagiaires au Maroc*), contra la reforma de las políticas de contratación y remuneración de profesores impulsadas por el gobierno de Benkirane.

11.3.1 La colaboración sindical como forma de mantener las protestas

El primer modelo se refiere a las acciones conjuntas llevadas a cabo por los principales sindicatos del país a partir del año 2014, tras la proclamación de una colaboración sindical, de carácter temporal, entre la CDT, la FDT y la UMT en enero de ese mismo año, a la que posteriormente se unió la UGTM, tras el cambio en la dirección del sindicato (Desrues, 2015: 11). Entre las acciones que justificaron este acuerdo se encontraban el incumplimiento del diálogo social por parte del gobierno de Benkirane (un paquete de medidas sociales acordado en febrero de 2011, durante las protestas antiautoritarias, por el gobierno de El Fassi) y el estancamiento de las negociaciones entre el ejecutivo y los sindicatos, así como el deterioro de las condiciones económicas, sociales y laborales a lo largo de la primera legislatura del PJD (2011-2016). Esto condujo a la formulación de diversas reivindicaciones, entre ellas, la exigencia de un aumento salarial y de las pensiones, la adopción de una escala gradual de salarios, la universalización de la protección social, la mejora de las relaciones profesionales y de las normas de litigios sociales, y el respeto de las libertades sindicales (Boutaleb, 2014).

Tabla 5: Principales sindicatos marroquíes

Unión Marroquí del Trabajo (UMT)	Creado en 1955, fue el primer sindicato del país, fuertemente unido al Partido Istiqlal. En la actualidad, mantiene un carácter autónomo.
Unión General de Trabajadores de Marruecos (UGTM)	Primera escisión de la UMT, formada en 1960. Sindicato dependiente del Partido Istiqlal.
Confederación Democrática del Trabajo (CDT)	Escisión de la UMT creada en 1978 por la USFP y vinculada a este partido.
Federación Democrática del Trabajo (FDT)	Creado como una escisión de la CDT en 2004, también está vinculado a la USFP.
Unión Nacional de Trabajo en Marruecos (UNTM)	Creado en 1976, es un sindicato próximo al PJD.
Organización Democrática del Trabajo (ODT)	Sindicato de carácter progresista y autónomo. Tiene una afiliación y una importancia mucho menor que la del resto de sindicatos citados en la presente tabla.

Fuente: Elaboración propia, basado en López García (1989) y entrevista nº 3⁴⁹²

Tras una primera manifestación en abril de 2014, en la que al-Adl wa-l-Ihsane no participó, la unión sindical convocó una huelga general el día 29 de octubre de 2014, dirigida a los funcionarios, los establecimientos públicos y el sector privado. Entre las razones de la huelga, estos tres sindicatos citaron la falta de diálogo nacional y la incapacidad del gobierno de responder a las necesidades salariales de la población⁴⁹³. Al-Adl wa-l-Ihsane se sumó a la convocatoria el 26 de octubre a través de un comunicado oficial publicado en su página web, en la que explicaba su condena de las políticas autoritarias aplicadas por el Majzén, las políticas económicas que empobrecen a la

⁴⁹² Entrevista nº 3, A. Ortega, Confederación Sindical de Comisiones Obreras (Secretaría de Internacional y Cooperación), 01/03/2016.

⁴⁹³ “Grève du 29 octobre: les syndicats maintiennent leur décision”. *Menara*, 26/10/2014. Disponible en: <http://www.menara.ma/fr/2014/10/25/1423518-trois-centrales-syndicales-maintiennent-leur-décision-d’observer-une-grève-nationale-préventive-le-29-octobre.html>. [consultado el 12/03/2018]

población y amenazan la estabilidad social y la necesidad de formar un frente sindical⁴⁹⁴. Su decisión se produjo pese a la recomendación del gobierno del PJD de que no participase en las en las protestas⁴⁹⁵. El éxito de la huelga, que tuvo una participación estimada de entre el 80 y el 90%⁴⁹⁶, devolvió a al-Adl wa-l-Ihsane al ámbito de acción política y fomentó el desarrollo de nuevas actividades conjuntas entre los sindicatos involucrados. La ausencia de progreso en las negociaciones con el gobierno de Benkirane condujo a nuevas acciones conjuntas a lo largo del último trimestre de 2015, entre las que destacan la organización de una marcha nacional el 29 de noviembre de 2015 en Casablanca, una serie de sentadas el día 8 de diciembre y, finalmente, una huelga general el día 10 de ese mismo mes.

Al-Adl wa-l-Ihsane ha seguido, a lo largo de estas acciones, un mismo modelo de actuación, sumándose a la convocatoria de las movilizaciones en los días previos a su celebración y promoviendo las protestas a través de su página web. Su participación se ha justificado en el expolio de recursos y capacidades del país y en la ausencia de adopción de medidas sociales, por parte de un gobierno al que acusan de carecer de un auténtico poder de decisión⁴⁹⁷. Desde esta perspectiva, su discurso ha mantenido al Majzén como objetivo principal de las críticas, profundizando en las acusaciones en torno a la existencia de un gobierno en la sombra y en la necesidad de imponer un ejecutivo con capacidad para gobernar. En esta línea, por ejemplo, el comunicado de apoyo a la huelga del 10 de diciembre de 2015 declaraba:

“Hablamos de la tensa situación social que vive nuestro país, analizando las consecuencias naturales de las políticas económicas y sociales desarrolladas por el Majzén y sus herramientas desde la independencia, las cuales tenían por objetivo, y aún persiguen,

⁴⁹⁴ Al-Adl wa-l-Ihsane (2014). “القطاع النقابي لجماعة العدل والإحسان: نعلن دعمنا الكامل للإضراب العام يوم 29 أكتوبر” [en línea], *Aljamaa*, 26/10/2014. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/86553.shtml>>. [consultado el 12/03/2018]

⁴⁹⁵ “Grève du 29 octobre: al Adl wal Isane confirme sa participation”, *Quid*, 28/10/2014. Disponible en: <<http://www.quid.ma/politique/greve-du-29-octobre-al-adl-wal-ihane-confirme-participation/>>. [consultado el 12/03/2018]

⁴⁹⁶ Wadii Charrad. “Grève générale : « 83,7% de taux de participation »” [en línea], *Telquel*, 29/10/2014. Disponible en: <http://telquel.ma/2014/10/29/greve-generale-837-taux-participation_1420965>. [consultado el 12/03/2018]

⁴⁹⁷ Al-Adl wa-l-Ihsane (2015). “القطاع النقابي للعدل والإحسان يعلن دعمه المسيرة النقابية ليوم الأحد 29 نوفمبر 2015” [en línea], *Aljamaa*, 26/11/2015. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/102310.shtml>>. [consultado el 12/03/2018]

empobrecer a aquellos más pobres, al tiempo que enriquecen injustamente a aquellos más influyentes y a los que constituyen el entorno del Majzén. Aún permanecemos bajo su sombra, y, ahora, el Majzén pretende, a través de una “fachada de gobierno”, trasladar la factura de su mala gestión a las clases medias y oprimidas.”⁴⁹⁸

Estas protestas y la colaboración sindical continuaron a lo largo de 2016 y 2017, si bien la colaboración se fue debilitando gradualmente debido a las dificultades experimentadas para conservar el apoyo popular⁴⁹⁹. Estas protestas incluyeron una huelga general el 24 de febrero, convocada por la UMT, FDT, CDT y UGTM en protesta por el incumplimiento del diálogo social, y el 31 de mayo de 2016 contra la reforma de la ley de pensiones, o las manifestaciones conjuntas del 19 de febrero y del 5 de marzo de 2017, dirigidas, también, contra la reforma de las pensiones.

Al-Adl wa-l-Ihsane ha participado en estas acciones a través de su sección sindical (فرع النقابي), emisora de sus comunicados y encargada de la coordinación con los demás sindicatos, que han sido los principales actores de las movilizaciones. Desde esta perspectiva, la asociación participó activamente en el proceso de toma de decisiones de las movilizaciones, participando en las mesas de diálogo y organización a través de los miembros sindicales vinculados a este movimiento⁵⁰⁰, en las que sus reivindicaciones y acciones estuvieron determinadas por el contenido político de las demandas y por las vinculaciones políticas de los sindicatos a los partidos. En este sentido, frente a otras secciones de al-Adl wa-l-Ihsane la sección sindical no es un órgano diferenciado del movimiento, sino que constituye una plataforma de coordinación de los miembros de esta asociación islamista, que actúan desde sus respectivos sindicatos⁵⁰¹. Esto da lugar a una superposición de objetivos y funciones de los miembros sindicales de al-Adl wa-l-Ihsane. Desde esta perspectiva, los miembros de este movimiento islamista son especialmente predominantes en la Confederación Democrática de Trabajadores (CDT), con una presencia relevante, también, en la Unión Marroquí de Trabajadores (UMT)⁵⁰². Asimismo, su acercamiento a otros actores políticos y, en especial, el apoyo recibido por parte de Annahj Addemoqrati (cuya relación se desarrolla en el siguiente apartado –11.4.1 y 11.4.2–), les ha permitido fortalecer la posición de sus miembros en otros sindicatos, en

⁴⁹⁸ *Ibid.*

⁴⁹⁹ Entrevista n° 34, K. Ryadi, expresidenta de la AMDH, 29/03/2017.

⁵⁰⁰ Entrevista n° 12, N. Naim, miembro de la UMT (sección educación), 26/1/2017.

⁵⁰¹ Entrevista n° 9, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 19/01/2017.

⁵⁰² Entrevista n° 16, A. Mezzour, periodista, 03/02/2017.

algunos de los cuales han llegado a ocupar puestos en los órganos directivos. Es el caso, por ejemplo, de la Unión Nacional de Ingenieros de Marruecos, UNIM, en la que al-Adl wa-l-Ihsane se impuso en las elecciones internas de 2016 gracias al apoyo de Annahj Addimoqrati⁵⁰³. Desde esta perspectiva, su colaboración con los sindicatos ha permitido a la asociación continuar con su estrategia de incremento de su presencia e influencia en la sociedad mediante su integración en las instituciones sindicales y estatales (Amasku, 214: 9).

De igual modo, estas acciones han contado con la participación de otros movimientos de protesta, como el movimiento de diplomados en paro, la asociación de profesores en prácticas y un gran número de asociaciones anticapitalistas, facilitando, así, la relación, de manera indirecta, de al-Adl wa-l-Ihsane con otros actores del ámbito político.

11.3.2 Protestas populares de carácter social

Con protestas populares nos referimos a las movilizaciones protagonizadas por la población, con un carácter más espontáneo (cuyo estallido no está planificado) y que se desarrollan en un contexto no institucional, en las que la población se convierte en un agente activo, que establece una relación de poder lineal con las elites primarias del país y tiene unos objetivos definidos. Estas protestas son expresiones “de la exasperación colectiva frente al deterioro de las condiciones de vida”, e incluyen factores causales como los desastres naturales, conflictos sociales o decisiones políticas que contribuyen a empeorar las condiciones socio-económicas de la población (Bennafla y Emperador Badimón, 2011: 238).

Como ejemplo de este modelo de movilización se ha analizado la denominada “revuelta de las velas”, que tuvo lugar entre octubre y noviembre de 2015 en el norte de Marruecos en protesta por la mala gestión y las tarifas de electricidad establecidas por la empresa concesionaria Amendis. El nombre del movimiento se debe al boicot realizado durante este periodo al consumo de electricidad, como forma de protesta, empleando velas en su lugar.

Las protestas comenzaron el 3 de octubre de 2015, debido a los numerosos errores detectados en las facturas de la compañía durante el verano de 2015. Las facturas incluían una sobrefacturación atribuida a un problema de gestión durante el mes de ramadán. Estas

⁵⁰³ Entrevista nº 17, B. El Bakkouchi, miembro de la Oficina de Relaciones Exteriores de AWI, 08/02/2017.

razones condujeron a la organización de manifestaciones, las principales de ellas desarrolladas los días 17, 24 y 31 de octubre y el 7 de noviembre en Tánger, así como al boicot del consumo de electricidad durante diversas horas. Las protestas se expandieron, además, a otras ciudades y pueblos del norte del país, entre ellas Tetuán, Martil o Mdiq. Las protestas preservaron su carácter popular, con una organización local y sin que ninguna asociación o movimiento preexistente tomase el liderazgo de las mismas. Del mismo modo, al-Adl wa-l-Ihsane colaboró con las movilizaciones sin reconocerse como asociación diferenciada, a través de la integración de sus miembros en las movilizaciones populares, pero sin incluir mensajes propios ni participar en el proceso de toma de decisiones de las movilizaciones⁵⁰⁴. No obstante, a pesar de no haber liderado las protestas, el movimiento sí se atribuyó las acciones y resultados⁵⁰⁵.

Finalmente, las protestas condujeron a la intervención del monarca y a la formación de una comisión especializada por parte del Ministerio de Interior con el propósito de estudiar la situación. Aunque el gobierno de Benkirane se negó a romper el contrato con Amendis, como exigían algunos de los manifestantes, decidió intervenir y revisar las facturas emitidas a lo largo del verano⁵⁰⁶.

11.3.3 Acciones organizadas por otros colectivos

Esta tercera corriente engloba las acciones desarrolladas por otros colectivos independientes, no vinculados a partidos políticos o instituciones. Sus reivindicaciones, por lo general, son específicas y aluden a objetivos políticos, económicos o sociales concretos.

Para su análisis, se ha estudiado el caso de las huelgas y manifestaciones organizadas por el movimiento de profesores en prácticas (organizados bajo la Comisión nacional de profesores en prácticas de Marruecos – *Commission nationale des professeurs stagiaires au Maroc* –), como protesta por los dos decretos de reforma de los salarios y del modelo de contratación de los profesores recién formados impulsados por el gobierno de

⁵⁰⁴ Entrevista a Y.K., miembro de al-Adl wa-l-Ihsane, realizada el 29 de noviembre de 2015.

⁵⁰⁵ *Ibid.*

⁵⁰⁶ Christophe Sidigitiebe. “Tout ce qu’il faut savoir sur «la révolte des bougies» à Tanger”. *Telquel*, 02/11/2015. Disponible en: <http://telquel.ma/2015/11/02/amendis-ce-quil-faut-savoir-revolte-bougies-tanger_1468639>. [consultado el 12/03/2018]

Benkirane a mediados de 2015. Las protestas se desarrollaron en una primera etapa entre octubre de 2015 y abril de 2016, y en una segunda etapa a partir de enero de 2017. Estos decretos establecían la convocatoria de un examen obligatorio tras el proceso de formación de los profesores recién graduados (poniendo fin, de este modo, al proceso hasta entonces vigente, por el cual los profesores eran incorporados directamente a un puesto público tras el proceso de formación); y acordaban una reducción considerable de sus condiciones salariales, cuya remuneración mensual disminuía de los 2.450 hasta los 1.200 dírham.

En respuesta, los profesores afectados se organizaron en la Comisión nacional de profesores en prácticas de Marruecos, que denunciaba el cambio en sus condiciones de trabajo y la aplicación de las mismas de manera retroactiva⁵⁰⁷. A lo largo de la primera etapa señalada (octubre 2015-abril 2016), la Comisión organizó movilizaciones diarias de carácter local y puntuales, de carácter nacional, en la forma de manifestaciones, sentadas, concentraciones... Las protestas, no obstante, chocaron con la firmeza de la decisión del gobierno, que expresó reiteradamente su negativa a modificar ambos decretos, además de recurrir a otras medidas para acallar las protestas, entre ellas, una reducción drástica de los salarios de aquellos profesores que participasen en la huelga y la represión de las protestas (Desrues y Fernández-Molina, 2013: 358).

Estas marchas fueron apoyadas por terceros actores, entre ellos, el PSU, la USFP, los principales sindicatos de educación, la AMDH y al-Adl wa-l-Ihsane. Su apoyo otorgó visibilidad y fuerza a las movilizaciones, al tiempo que contribuyó a la politización del movimiento⁵⁰⁸. Esto fue especialmente significativo en el caso del apoyo de al-Adl wa-l-Ihsane, que tuvo un efecto polarizador sobre la postura del gobierno, el cual se apoyó en su participación para justificar la represión de las manifestaciones no autorizadas, aludiendo a la presencia de al-Adl wa-l-Ihsane como “un actor acostumbrado a instrumentalizar las reivindicaciones de distintos sectores para alimentar los

⁵⁰⁷ Entrevista nº 44, B. Abderrazzak, miembro de la Comisión nacional de profesores en prácticas de Marruecos, 11/06/2017.

⁵⁰⁸ *Ibid.*

problemas”⁵⁰⁹, empleándolo como un factor de deslegitimación y desaliento. Como explica un miembro de la Comisión nacional de profesores en prácticas de Marruecos:

“So many times this has happened, at each movement, which starts from the population, it is an attempt from the government, the Ministry or the State, to say al-Adl wa-l-Ihsane is supporting you. They wanted to make it political, so it looks as a political cause, demand or movement, more than something legal and started from the population, rather than people affected by their measures.

So it is an attempt of getting around the bush, to try to deceive people, and to merge the consciousness of people about the issue. It was a tactic to say, “don’t follow”. But the reality is that, as others, AWI is supporting us. It’s ok, we accept that they support us. What’s the problem? They show solidarity, they support our demands.”⁵¹⁰

En este caso, la participación de al-Adl wa-l-Ihsane se produjo a través de sección sindical, en colaboración con la Sección de educación, involucrada por su relación con el ámbito en que se produjeron las protestas. La organización, gestión y convocatoria de las movilizaciones fue realizada de forma independiente por la Comisión nacional de profesores en prácticas y al-Adl wa-l-Ihsane se limitó a sumarse a las movilizaciones, sin formar parte del proceso de toma de decisiones.

Finalmente, tras medio año de enfrentamientos, el gobierno y el movimiento de profesores en prácticas llegaron a un acuerdo el 13 de abril de 2016, por el que el gobierno se comprometía a contratar a los profesores en prácticas en enero de 2017, a cambio del fin de las movilizaciones y la aceptación de los decretos. Sin embargo, alcanzada esta fecha, la Comisión ha denunciado una violación del acuerdo, debido a la exclusión de 150 profesores del proceso de contratación, bajo la justificación de haber suspendido el examen de incorporación laboral, y a la existencia de irregularidades administrativas (el Comité denuncia la negativa de la administración de mostrarles los exámenes suspensos)⁵¹¹. Como respuesta, la Comisión retomó las movilizaciones y adoptó medidas legales contra el gobierno, principalmente, a través de la presentación de una petición administrativa ante la Oficina nacional de examinadores, para ver los exámenes, y de una

⁵⁰⁹ “L’Intérieur suggère un rôle d’Al Adl Wal Ihsane dans les marches des enseignants-stagiaire”. *Yabiladi*, 10/01/2016. Disponible en: <<http://www.yabiladi.com/articles/details/41497/l-interieur-suggere-role-d-al-ihane.html>>. [consultado el 12/03/2018]

⁵¹⁰ Entrevista n° 44, B. Abderrazzak, miembro de la Comisión nacional de profesores en prácticas de Marruecos, 11/06/2017.

⁵¹¹ *Ibid.*

queja formal ante el ministro de educación. A pesar de ello, hasta el momento de redacción de esta investigación, no se había obtenido respuesta.

La siguiente tabla resume los tipos de acción analizados en función de sus características, así como la actuación y el posicionamiento de al-Adl wa-l-Ihsane en las mismas:

Tabla 6: Acción de al-Adl wa-l-Ihsane (2012-2017)

Tipo de acción desarrollada	Actores intervinientes	Naturaleza de las reivindicaciones	Ámbito de acción (oportunidad de afianzamiento en las instituciones)	Intervención de al-Adl wa-l-Ihsane
Acciones sindicales	Sindicatos	Carácter político y general.	Sí	Participación en el proceso de toma de decisiones. Colaboración a través de secciones específicas del movimiento.
Movilizaciones populares	Población movilizada no organizada (u organizada con carácter temporal)	Protestas específicas y espontáneas, responden a un hecho determinado.	No	No participación en el proceso de toma de decisiones. No se reconoce su participación como actor diferenciado. Se produce una auto-apropiación del conflicto.
Acciones con otros colectivos	Colectivos y asociaciones organizados	Protestas específicas, no espontáneas.	No	No participación en el proceso de toma de decisiones. Colaboración como actor diferenciado. Acción a través de secciones específicas.

Fuente: Elaboración propia

Estas protestas han permitido a al-Adl wa-l-Ihsane mantenerse activo en el plano político, asociándose a nuevas causas que, si bien no coinciden exactamente con sus objetivos, le han permitido mantener su campaña de ataque y desacreditación del Majzén, manteniendo su presencia en la sociedad y en los medios de comunicación. Al mismo tiempo, la asociación ha contribuido a las protestas a través de su importante capacidad de movilización de la población. Por otro lado, la obligación de interacción con otros actores sociales y contestatarios, con unos referentes ideológicos y unas reivindicaciones distintos a los de al-Adl wa-l-Ihsane, ha dado muestra de un mayor pragmatismo por parte del movimiento, lo que se ha reflejado en una disminución de su componente ideológico y un acoplamiento de sus eslóganes y reivindicaciones a los del resto de los actores intervinientes.

11.3.4 La campaña de despidos de funcionarios de 2017

El 12 de febrero de 2017, al-Adl wa-l-Ihsane informó, a través de un comunicado en su web, de una campaña de despidos y traslados injustificados de funcionarios pertenecientes a su movimiento. En este comunicado se denunciaba que:

“El Estado marroquí ha lanzado, en distintos sectores y Ministerios, de diversas ciudades, una campaña de despidos, traslados o cambios administrativos y laborales de decenas de marcos y cuadros de ingenieros, directores, profesores, inspectores y asesores de educación... que lo único que tienen en común es pertenecer a al-Adl wa-l-Ihsane.”⁵¹²

La campaña fue especialmente intensa entre los meses de enero y marzo de 2017, durante los cuales la asociación denunció que había afectado a 138 empleados públicos, lo que incluía el cese de funciones de los trabajadores, la degradación de categorías, su traslado a otros departamentos y regiones y la supresión de sus obligaciones laborales⁵¹³. Los casos se han caracterizado por seguir una fórmula jurídica similar, contraria a lo convenido en la legislación laboral del país y en la Constitución de 2011 (ésta garantiza la igualdad de acceso a la función pública, la evaluación meritocrática de los candidatos y la libertad de afiliación política o religiosa de los empleados de la administración), por involucrar a los distintos ministerios y regiones del país, y por afectar, en su mayoría, a

⁵¹² Al-Adl wa-l-Ihsane (2017). “الدولة المغربية تعفي عشرات الأطر من وظائفهم بسبب انتمائهم إلى جماعة العدل والإحسان”. [en línea], Aljamaa, 12/02/2017. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2017/02/12/-الدولة-المغربية-تعفي-عشرات-الأطر-من-وظ>>. [consultado el 12/03/2018]

⁵¹³ Entrevista n° 42, Mohamed Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 09/05/2017.

miembros de al-Adl w-al-Ihsane, en especial a los pertenecientes al Consejo de orientación de la asociación (Ben Massoud, 2017).

La siguiente tabla muestra la relación de funcionarios afectados conforme a los diferentes ministerios y departamentos a los que pertenecían:

Tabla 7: Número de funcionarios afectados por la campaña de despidos y sanciones contra al-Adl wa-l-Ihsane, a fecha 20 de abril de 2017

Sector	Número de casos	Porcentaje del nº total
Ministerio Nacional de Educación	93	67,39 %
Ministerio de Agricultura y Pesca	15	10,9 %
Ministerio de Economía y Finanzas	6	4,34 %
Ministerio de Equipamiento, Transporte y Logística	5	3,62 %
Oficina Nacional de Agua y Electricidad	7	5,07 %
Correos	4	2,9 %
Ministerio de Cultura y Comunicación	1	0,72 %
Ministerio de Interior	1	0,72 %
Ministerio de Juventud y Deportes	1	0,72 %
Agencia Marroquí de Prensa	1	0,72 %
Ministerio de <i>Habous</i> y Asuntos Islámicos	4	2,9 %
Total	138	100 %

Fuente: Tabla elaborada por el Comité nacional de apoyo a los afectados por los despidos arbitrarios, rueda de prensa celebrada el 20 de abril de 2017.⁵¹⁴ (Traducción propia)

⁵¹⁴ Los porcentajes originales aparecían redondeados, de forma que el porcentaje total sumaba 101 %. En la tabla, los porcentajes se han desglosado a su cifra real. Puede consultarse más información en el anexo 4.

El 20 de febrero de 2018, la asociación publicó en su página web un comunicado por el primer aniversario de la campaña de despidos y sanciones contra sus miembros en el que informó de que el número de trabajadores afectado había aumentado hasta los 150 empleados públicos⁵¹⁵. Es notable, en este sentido, la selección de la fecha de emisión del comunicado, que coincidía con el sexto aniversario de los inicios de las protestas antiautoritarias contra el régimen marroquí.

En lo que respecta a las posibles razones de esta campaña, al-Adl wa-l-Ihsane, que atribuye la iniciativa al Majzén y no a una decisión gubernamental⁵¹⁶, considera dos factores explicativos. Por un lado, atribuyen la campaña al llamamiento al diálogo con otras fuerzas de la oposición lanzado por la asociación, que se tradujo en las actividades organizadas por el cuarto aniversario de la muerte de Yassine y a la incomodidad que causa al Majzén “el acercamiento entre las partes y el aumento de los niveles de reconocimiento, diálogo, cooperación y trabajo conjunto”⁵¹⁷. A su vez, desde una perspectiva más global, al-Adl wa-l-Ihsane enmarca la campaña en el contexto de las protestas de 2011 y de la amenaza percibida por el Majzén ante este levantamiento popular. Desde esta perspectiva, la ola de despidos y traslados se sitúa en la tendencia de restricción de derechos y libertades y de retroceso a la situación política previa a 2011, así como de persecución de los actores políticos de oposición al régimen (Ben Massoud, 2017).

La campaña fue condenada por numerosos actores políticos y colectivos de derechos humanos, entre ellos, la Asociación Marroquí de Derechos Humanos (AMDH), los principales sindicatos (FDT, CDT, UMT, UGMT), la Federación de la Izquierda Democrática (FGD), colectivos y sindicatos de enseñanza y el Movimiento de la Unidad y Reforma (MUR)⁵¹⁸. Esta colaboración dio lugar, posteriormente, a la creación del

⁵¹⁵ Al-Adl wa-l-Ihsane (2018). “العدل والإحسان بزاكورة تصدر بياناً بمناسبة الذكرى الأولى لحملة الإعفاءات المخزنية” [en línea], *Aljamaa*, 20/02/2018. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2018/02/20/-العدل-والإحسان-بزاكورة-تصدر-بياناً>>. [consultado el 12/03/2018]

⁵¹⁶ Entrevista nº 19, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 14/02/2017.

⁵¹⁷ Al-Adl wa-l-Ihsane (2017). “البيان الرسمي لجماعة العدل والإحسان بخصوص حملة الإعفاءات المخزنية” [en línea], *Aljamaa*, 16/02/2017. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2017/02/16/-البيان-الرسمي-لجماعة-العدل-والإحسان-ب>>. [consultado el 12/03/2018]

⁵¹⁸ Al-Adl wa-l-Ihsane (2017). “الإعفاءات التعسفية للأطر.. كرونولوجيا الملف” [en línea], *Aljamaa*, 20/05/2017. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2017/05/10/-الإعفاءات-التعسفية-للأطر-كرونولوجيا-الملف>>. [consultado el 12/03/2018]

“Comité nacional de apoyo a los afectados por los despidos arbitrarios” el 20 de marzo de 2017, presidido por Khadija Ryadi (antigua presidente de la AMDH) y compuesta por distintas asociaciones de derechos humanos y sindicatos, cuyo objetivo era lucha por la “defensa de la libertad de opinión y de expresión, y la libertad de afiliación intelectual, política y religiosa de todos y todas las marroquíes”⁵¹⁹. La formación de este Comité permite observar la progresiva superación del *cleavage*, históricamente existente, entre islamistas y “modernistas” y un fortalecimiento del acercamiento entre los distintos actores de oposición al régimen marroquí; si bien, por el momento, la mayoría de sus acciones conjuntas se circunscriben a reivindicaciones concretas o, en el caso de la AMDH, a la defensa de víctimas de violación de los derechos humanos⁵²⁰.

Los objetivos de este Comité incluían la movilización de los colectivos de derechos humanos y de los actores de oposición al régimen, la sensibilización de la opinión pública, y la proyección del caso sobre los medios de comunicación⁵²¹. Para ello se elaboró un plan de trabajo que comprendía las siguientes acciones⁵²²:

- “Elaboración y envío de un memorándum sobre la cuestión a todas las partes interesadas.
- Envío de un memorándum a los directores de todas las administraciones involucradas en la decisión y solicitud de una reunión con ellos.
- Obtención del apoyo de las organizaciones de derechos humanos, sindicatos y profesionales nacionales e internacionales.
- Contacto con todas las instancias por la igualdad, contra la discriminación y de derechos humanos.
- [Elaboración de un] programa de lucha para que se escuche su voz y fundar una opinión pública sobre el asunto que anuncie todos los pasos oportunos.”

Estos propósitos se han llevado a cabo mediante una fuerte movilización de sus recursos de comunicación, a través de internet y de la convocatoria de ruedas de prensa, de la organización de protestas en diversas ciudades, del inicio de recursos legales contra estas

⁵¹⁹ Documentos proporcionados por el Comité nacional de apoyo a los afectados por los despidos arbitrarios, rueda de prensa celebrada el 20 de abril de 2017.

⁵²⁰ Entrevista a Khadija Ryadi, expresidenta de la AMDH, 29/03/2017.

⁵²¹ Documentos proporcionados por el Comité nacional de apoyo a los afectados por los despidos arbitrarios, rueda de prensa celebrada el 20 de abril de 2017.

⁵²² *Ibid.*

decisiones administrativas, y mediante el envío de memorandos a los distintos grupos parlamentarios que componen las dos cámaras legislativas del país⁵²³. Este memorándum fue respondido por el grupo parlamentario del PJD, que aceptó reunirse con el Comité para discutir el caso. Del mismo modo, el Ministro de Educación (en cuyo Ministerio se había producido el número más alto de casos) fue interpelado por una parlamentaria del Partido del Istiqlal⁵²⁴, obligándole a comparecer ante el Parlamento el 16 de mayo de 2017. Desde esta perspectiva, es posible asumir que la colaboración de al-Adl w-al-Ihsane con otros actores políticos ha contribuido a trasladar las protestas de la calle y la movilización social al terreno institucional. A pesar de ello, en el momento de redacción de esta investigación, la Comisión no ha logrado obtener resultados favorables para los funcionarios afectados.

11.3.5 La muerte de Mohcine Fikri y el estallido de protestas en el Rif

Es necesario, también, destacar las protestas que se han sucedido en la región del Rif durante la redacción de esta investigación. El detonante fue la muerte de Mohcine Fikri, un vendedor de pescado callejero triturado por un camión de basura durante una discusión con la policía en torno a la incautación de su mercancía, el 28 de octubre de 2016, la cual desencadenó una serie de protestas y revueltas sociales que se repitieron por toda la región (y con menor fuerza en el resto del país) con especial intensidad entre finales del 2016 y 2017.

Las manifestaciones, que estallaron tras su muerte en la región para expresar un sentimiento de “*hogra*” (término que alude al mismo tiempo a la humillación y el abuso de poder) y exigir una investigación en torno a las causas del fallecimiento de Fikri, fueron adquiriendo, a medida que alcanzaban un mayor grado de organización, un contenido reivindicativo de carácter económico y social. Estas demandas y la expansión y perduración de las protestas se han enmarcado en la singularidad de la región del Rif, cultural y lingüísticamente diferente; en su lento desarrollo económico, mucho menor que

⁵²³ Entrevista n° 19, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 14/02/2017.

⁵²⁴ Oudrhiri, Kaouthar (2017). “Al-Adl w-al-Ihsane dénonce une purge contres ses membres”, [en línea], *Telquel*, 17/02/2017. Disponible en: <http://telquel.ma/2017/02/17/al-adl-wal-ihssane-denonce-une-purge-contre-ses-membres_1535692>. [consultado el 12/03/2018]

el del resto del país⁵²⁵; y en la desatención de la región por parte del gobierno central (López García, 2018: 45).

Tras las primeras manifestaciones, éstas se organizaron en el Movimiento popular del Rif, comúnmente referido como “Hirak”⁵²⁶, que estableció un liderazgo y unas demandas comunes y se estructuró a través de distintos comités de coordinación interna (Masbah, 2018: 5). Entre las distintas demandas enunciadas por el movimiento se encontraban el cumplimiento de medidas económicas y de desarrollo social previamente anunciadas (entre ellos, los planes de fomento económico anunciados tras el terremoto ocurrido en la región en 2004, la aplicación de las conclusiones previstas por la Instancia Equidad y Reconciliación (IER), y un plan de desarrollo estructural fuertemente publicitado en 2015 bajo el nombre de “الحسيمة، منارة المتوسط” [Alhucemas, faro del Mediterráneo]), el fin de la corrupción, la desmilitarización de la región, la inversión en educación o la industrialización de la región con el fin de promover el empleo (López García, 2018: 46). Aunque el movimiento ha declarado su independencia de cualquier ideología o partido político, a lo largo de este periodo ha contado con múltiples apoyos, principalmente procedentes de la sociedad civil y determinados partidos, como Annahj Addimoqrati, el Partido del Istiqlal o la USFP. Desde esta perspectiva, Masbah destaca la importancia que ha tenido su capacidad de generar una conciencia identitaria común, de carácter étnico y regional, y promover un mensaje ideológico intersectorial, que uniese a islamistas, secularistas, árabes y amazighs (Masbah, 2018: 4).

En lo que respecta a las fases de movilización del conflicto, con el objeto de simplificar su análisis, podemos distinguir tres fases o picos de actividad: la primera comprende las primeras manifestaciones que estallaron espontáneamente tras la muerte de Mohcine Fikri, a finales de octubre de 2016, y la formulación de unas demandas más amplias; la segunda fase comienza en febrero de 2017, con el estallido, de nuevo, de las movilizaciones tras la prohibición de las actividades en conmemoración de la muerte de Abd el-Krim El-Khattabi⁵²⁷, y se extiende hasta el verano de 2017, con la convocatoria en Rabat de una gran manifestación en solidaridad con el Rif, que mostró la expansión de las reivindicaciones regionales a otras zonas del país, y la continuación de las protestas

⁵²⁵ Entrevista nº 47, L. Ben Uthman, Especialista en Economía y Ciencias Políticas, 12/07/2017.

⁵²⁶ Movimiento, abreviatura de Movimiento del Rif (حراك الريف).

⁵²⁷ Héroe histórico de la región, conocido por su papel en la resistencia contra la colonización española, que formó la efímera República del Rif entre 1923 y 1926. Véase Madariaga (2009).

en Alhucemas a lo largo del mes de Ramadán; por último, la tercera fase se caracteriza por la caída en la intensidad de las protestas, influida por la campaña de represión promovida por las autoridades y la detención de los principales líderes del movimiento Hirak (el principal de ellos, Nasser Zefzafi había sido arrestado el 9 de mayo de 2017, lo que alimentó las movilizaciones de la región).

A lo largo del conflicto, al-Adl wa-l-Ihsane ha expresado su solidaridad con Hirak y ha reivindicado su presencia en las manifestaciones de la región (a través de su sección regional), si bien no ha formado parte de la coordinación de las mismas ni ha participado en las manifestaciones de forma diferenciada. Tras la represión de los eventos conmemorativos de la muerte de Abd El-Krim, el 5 de febrero de 2017, la sección de la asociación en Alhucemas emitió un comunicado en el que denunciaba la represión y manipulación mediática de los acontecimientos por parte del Majzén, reclamaba el apoyo de terceros actores políticos y reivindicaba su apoyo y movilización durante las protestas⁵²⁸. Fathallah Aarsalane, Secretario general adjunto de la asociación, explicaba posteriormente la postura adoptada por este movimiento islamista afirmando:

“Es cierto que no queremos liderar, ni dominar, como dicen, pero somos una parte del pueblo, y nos complace que el pueblo tome la iniciativa, porque este asunto no está sólo relacionado con al-Adl wa-l-Ihsane, sino con toda la sociedad.”⁵²⁹

De este modo, la asociación justificó esta decisión de no participar de manera diferenciada en las protestas en su deseo de no otorgar tintes partidistas a las protestas, evitar las críticas de intento de capitalización de las movilizaciones y en su temor por las posibles represalias contra la asociación por parte de las autoridades, en un contexto marcado por la campaña de despido de funcionarios⁵³⁰.

El aumento de la intensidad de las protestas en Alhucemas durante el mes de Ramadán, en junio de 2017, tras la detención de su líder, Zefzafi, condujeron a la convocatoria de una “Marcha por la dignidad” en solidaridad con el Rif, en Rabat, el 11 de junio. El éxito de la convocatoria, que logró reunir a, aproximadamente, 15.000 personas según las

⁵²⁸ Al-Adl wa-l-Ihsane (2017). “بيان العدل والإحسان بالريف يدين قمع المخزن للمواطنين العزل” [en línea], *Aljamaa*, 07/02/2017. Disponible en : <<https://www.aljamaa.net/ar/2017/02/07/ال-بيان-العدل-والإحسان-بالريف-يدين-قمع-المخزن-للمواطنين-العزل>>. [consultado el 12/03/2018]

⁵²⁹ Al-Adl wa-l-Ihsane (2017). “ذ. أرسلان: الدولة مدعوة لإيجاد حلول جذرية لمشاكل الشعب”. [en línea], *Aljamaa*, 16/06/2017. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2017/06/16/ذ-أرسلان-الدولة-مدعوة-لإيجاد-حلول-جذرية-لمشاكل-الشعب>>. [consultado el 12/03/2018]

⁵³⁰ *Ibid.*

fuentes oficiales y 50.000 según fuentes de la sociedad civil⁵³¹, mostró la expansión del descontento social a otras regiones del país, en las que, hasta ese momento, había tenido una menor resonancia. Por su parte, Al-Adl wa-l-Ihsane anunció su participación el 11 de junio⁵³², esta vez a través de su Círculo Político, en la cual hizo gala de una gran capacidad de movilización⁵³³.

Tras la manifestación, la asociación proclamó:

1. Su apoyo al movimiento Hirak y las demandas de liberación de los detenidos y desmilitarización del Rif.
2. El deseo de acelerar la realización del paquete de demandas, que se hizo evidente tras la marcha reivindicativa del pueblo marroquí.
3. Su llamamiento a acabar con la represión de manifestantes pacíficos.
4. Su llamamiento a acabar con los intentos de demonización y acusaciones de traición y separatismo realizadas contra el movimiento, así como la futilidad de la vía de la intimidación en torno a la cuestión de la sedición y del modelo de gobierno.
5. Las demandas de establecer la justicia social, de la libertad de opinión y expresión y de una mejor gobernanza.
6. “La marcha bendita ha demostrado el tiempo, la penetración y el nivel de compromiso atribuido a la conciencia de la sociedad, superando la mentalidad del Estado y ridiculizando su gestión, lo que plantea una pregunta urgente sobre el techo de la reforma perseguida.”

Se observa, así, cómo su acción se enmarca, inicialmente, en el patrón de las movilizaciones populares, en las que al-Adl wa-l-Ihsane participa sin distinguirse del

⁵³¹ “Rabat : La « marche de la dignité » en solidarité avec le Hirak”, *Le Desk*, 11/06/2017. Disponible en: <https://ledesk.ma/live/rabat-grande-manifestation-en-solidarite-avec-le-hirak/> [consultado el 12/03/2018]

⁵³² En su comunicado, declaraban: “Esta petición es para reivindicar la libertad, justicia y dignidad para construir el país y para protestar contra el monopolio, el despotismo, y la represión a la que se enfrentan los demandantes de *Hirak* de sus derechos y legítimos.” Al-Adl wa-l-Ihsane (2017). “الدائرة السياسية للعدل 2017 11 يونيو” [en línea], *Aljamaa*, 07/06/2017. Disponible en: <https://www.aljamaa.net/ar/2017/06/07/الدائرة-السياسية-للعدل-والإحسان-تدعو/> [consultado el 12/03/2018]

⁵³³ “Hirak, un million de manifestants à la marche de Rabat, selon al-Adl”, *Telquel*, 11/06/2017. Disponible en : http://telquel.ma/2017/06/11/hirak-million-manifestants-marche-rabat-selon-al-adl_1550306 [consultado el 12/03/2018]

resto de la población, pero en el que sí se produce una apropiación de las protestas, en la forma de reivindicación de su participación y, sobre todo, mediante su inclusión en su discurso como forma de desacreditación del Majzén. La manifestación del 11 de junio, por su parte, constituye una acción diferenciada a la que los actores políticos se suman como actores independientes y en la que al-Adl wa-l-Ihsane sí reclama su participación como asociación.

Las manifestaciones prosiguieron en la ciudad de Alhucemas a lo largo de julio. En el ámbito nacional, el deterioro de las relaciones entre la Federación de la Izquierda Democrática (FGD), uno de los partidos convocante de la manifestación del 11 de junio, y al-Adl wa-l-Ihsane (véase el apartado 4.2.3 de este capítulo), sin embargo, culminó en la interdicción de participación de la asociación islamista en la manifestación convocada el 8 de octubre de 2017 en Rabat, la siguiente gran manifestación fuera de la región de Alhucemas desde junio⁵³⁴.

La presión ejercida por la manifestación de junio en Rabat y por el deterioro de la situación en Alhucemas condujo a la intervención de la monarquía en su discurso enunciado por la fiesta del trono, el 29 de julio, en la que mostró su preocupación por el doble desarrollo del país y las carencias de la administración pública, y culpabilizó a la clase política de la situación:

“N’ont-ils pas honte, ces responsables qui n’accomplissent pas leur devoir alors qu’ils ont prêté serment devant Dieu, la Patrie et le Roi ? Ne conviendrait-il pas de destituer tout responsable à chaque fois qu’on établit une négligence ou un manquement de sa part dans l’exercice de ses fonctions ?”⁵³⁵

El discurso reflejaba, así, una vez más, la estrategia política de la monarquía, de debilitamiento de los partidos políticos y justificación de su papel como árbitro en el sistema (“Voilà pourquoi ils sollicitent Son intervention [du Roi] pour mener leurs affaires à bonne fin”⁵³⁶) (Fakir, 2018: 27).

⁵³⁴ Oudrhiri, Kaouthar (2017). “Al Adl Wal Ihssane persona non grata à la prochaine manifestation de soutien au Hirak” [en línea], *Telquel*, 02/10/2017. Disponible en: <http://telquel.ma/2017/10/02/manifestation-du-8-octobre-en-soutien-au-hirak-al-adl-wal-ihssane-persona-grata_1563147> [consultado el 12/03/2018]

⁵³⁵ Discurso de S.M. Mohamed VI a la nación por la fiesta del trono, 29/07/2017. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/texte-integral-du-discours-royal-loccasion-de-la-fete-du-trone-0>>. [consultado el 12/03/2018]

⁵³⁶ *Ibid.*

La gestión de la crisis por parte del Majzén se ha caracterizado, a lo largo del año, por el impulso de una campaña de coerción en la región (arresto de activistas y periodistas, enfrentamientos entre las fuerzas de seguridad y los manifestantes y bloqueo del acceso a la ciudad de Alhucemas por las fuerzas de seguridad), promoción de una campaña de desacreditación del movimiento Hirak (especialmente a través de las acusaciones de sedición y traición, causas por la que se ha juzgado a los principales líderes de este movimiento popular) y el arbitraje del rey. Desde una perspectiva política, el monarca ha promovido la reactivación del Plan de desarrollo estructural de Alhucemas, varios de cuyos responsables fueron obligados a dimitir como ejemplo de rendición de cuentas ante la ciudadanía, entre ellos tres ministros del gobierno de El Othamni⁵³⁷, y, en general, ha proyectado mediáticamente su movilización de la clase dirigente (envío a la región al ministro de interior tras el estallido de las protestas; difusión mediática de su preocupación durante su presidencia de un gabinete de gobierno en junio de 2017; suspensión de las vacaciones de los ministros encargados del plan de desarrollo de Alhucemas, análisis de la situación en el discurso real por la fiesta del trono y, finalmente, destitución de los ministros responsables del desarrollo del Plan de Alhucemas).

Aunque, desde octubre de 2017, primer aniversario de la muerte de Fikri, las protestas se encuentran en un *impasse*, desalentadas por la represión de las protestas, en el momento de redacción de esta tesis no es posible determinar cuál será su conclusión.

11.4. El acercamiento entre islamistas y la oposición al régimen⁵³⁸

El presente apartado analiza el acercamiento de al-Adl wa-l-Ihsane a otros actores de oposición al régimen, iniciado en los años 90 e intensificado a partir del año 2011 en el

⁵³⁷ Éstos fueron Mohammed Hassad (político independiente y antiguo ministro de interior en el gobierno de Benkirane), ministro de educación; Nabil Benabdellah (PPS), ministro de vivienda, y El Hossein El Ouardi (PPS), ministro de sanidad.

⁵³⁸ Como se explicaba en el capítulo 2, por oposición se entiende todos aquellos actores contestatarios que cuestionan las estructuras del sistema político marroquí (Parejo y Feliu, 2009: 118). Esta categoría engloba un amplio abanico de actores, desde la oposición tradicional, que se insertó en el juego político durante el “gobierno de alternancia” promovido por Hassan II en 1998, a la oposición gubernamental (PPS, FGD) y la oposición *antiestablishment* (Annahj Addimoqrati). Consideramos que la amplitud del periodo analizado en este apartado permite observar la evolución de la relación de al-Adl wa-l-Ihsane con esta oposición de forma general.

marco del movimiento 20-F. Para ello, se realiza un breve análisis histórico del proceso de establecimiento de un diálogo entre estos actores, para, posteriormente, analizar sus respectivas posiciones y relaciones con esta asociación islamista en los años posteriores a las protestas de 2011.

Este acercamiento se enfrenta a diversos obstáculos, fruto de las relaciones históricas entre ambas corrientes, islamistas y fuerzas modernistas o de izquierdas, y de la estructura de poder generada por el Majzén en el país. Desde esta perspectiva, es posible destacar la existencia de un *cleavage* ideológico que ha dividido, tradicionalmente, a estos actores en dos bloques ideológicos; el largo historial de enfrentamientos entre ambos; y la presión e influencia ejercida por el Majzén por mantener estable la distribución de poder entre los distintos actores y la oposición entre ellos⁵³⁹.

Históricamente, la tendencia islamista había sido potenciada por el régimen como un medio para detener la creciente influencia de la izquierda tras la independencia del país (Darif, 2014: 64). En este contexto, el asesinato del sindicalista Omar Benjelloun por miembros de la entonces activa asociación *Shabiba islamiyya* en 1975 constituyó “el punto de ruptura culminante entre islamistas y modernistas⁵⁴⁰. Aunque esta acción implicó una mayor presión sobre el campo islamista del país, así como la ilegalización de esta asociación islamista, la tensión entre ambas corrientes continuó presente, cristalizando en una serie de fuertes enfrentamientos en el ámbito universitario a finales de los 80 y principios de los 90 (Belal, 2011: 280).

Como ha podido observarse en los capítulos precedentes, esta división en bloques ideológicos y el enfrentamiento entre ellos ha continuado presente en los inicios del s. XXI, como ejemplificaron la división de opiniones en torno a la segunda reforma de la *Mudawana* entre los años 1999 y 2004 y las críticas y persecución de los actores islamistas tras los atentados terroristas perpetrados en Casablanca en mayo de 2003.

Esta oposición se debe a la existencia de planteamientos ideológicos en tensión sobre cuestiones tales como la soberanía de la nación, la libertad religiosa, los derechos de la mujer y de las minorías o la naturaleza secular o religiosa del Estado (Monjib, 2008: 6). Al mismo tiempo, el régimen ha alimentado estas diferencias y conflictos como parte de

⁵³⁹ Entrevista n° 25, M. Monjib, activista, académico y miembro del M20F, 06/03/2017.

⁵⁴⁰ Entrevista n° 36, F. Abdelmoumni, activista, académico, miembro del M20F, 03/04/2017.

su estrategia de “divide y vencerás” de los distintos actores políticos⁵⁴¹, lo que ha contribuido a la segmentación y debilitamiento de las fuerzas de oposición del país.

11.4.1 Jalones en el acercamiento entre al-Adl wa-l-Ihsane y la oposición

El acercamiento de al-Adl wa-l-Ihsane con el resto de actores de la oposición constituye un proceso gradual desarrollado a lo largo de las dos últimas décadas. Es posible, en este sentido, distinguir cuatro etapas de diálogo y acercamiento de posturas, correspondiente con un primer acercamiento de carácter personalista en la década de los 90, el establecimiento de un marco de diálogo en el segundo lustro de la década del 2000, su colaboración durante las protestas de 2011, y las iniciativas llevadas a cabo en el contexto post-20-F.

a) La primera toma de contacto: la década de los 90

Las primeras relaciones entre movimientos de izquierda o modernistas y al-Adl wa-l-Ihsane se produjeron en los años 90, con un carácter predominantemente personalista y no institucional. Hasta ese momento, su relación se había caracterizado por el enfrentamiento entre ambas partes y por una actuación diferenciada en ámbitos que, esencialmente, compartían, tales como la lucha contra el Majzén o las campañas de defensa de las víctimas de represión estatal⁵⁴².

A partir de la década de los 90, al-Adl wa-l-Ihsane había comenzado a mostrarse favorable al diálogo y la coordinación con otras fuerzas de la oposición, organizando una primera conferencia que recogiese este llamamiento al diálogo en 1992⁵⁴³. Entre las razones de esta iniciativa, pueden destacarse la mayor politización de la asociación y su interés por alterar su imagen de cara a Occidente⁵⁴⁴.

Anteriormente, habían tratado de asentar un precedente con la redacción del libro “Pour un dialogue avec les élites occidentalisées” por parte de Yassine, en 1980. Ésta fue, posteriormente, complementada por el libro “Diálogo con los honorables demócratas”,

⁵⁴¹ Entrevista nº 25, M. Monjib, activista, académico y miembro del M20F, 06/03/2017.

⁵⁴² Entrevista nº 36, F. Abdelmoumni, activista, académico, miembro del M20F, 03/04/2017.

⁵⁴³ Entrevista nº 32, R. Bovebri, miembro de AWI, 28/03/2017.

⁵⁴⁴ Entrevista nº 45, M. Darif, especialista en movimientos islamistas en Marruecos, 30/06/2017.

publicado en 1994, en un contexto internacional marcado por la victoria electoral del FIS en Argelia y el estallido de la guerra civil en el país. En ambas publicaciones, a pesar de reconocer la necesidad de diálogo con las fuerzas modernistas del país y de establecer un pacto nacional que garantizase la gestión del país tras la “revolución islámica” (Yassine, 1980: 6), Yassine mantenía una perspectiva dicotómica que abogaba por la acción dentro de un marco islámico, al que contraponía las corrientes secularistas y occidentales (“nous espérons que nos ‘élites’ abreuvées d’occidental et branchées sur sa propagande achèvent de se libérer de l’incantation mensongère pour voir les choses comme elles sont” [Yassine, 1980: 9]). Su segunda obra, que constituía una invitación a las élites modernistas a actuar desde un marco de referencia islámico, fue ampliamente rechazada por los intelectuales de izquierdas (Mejahdi, 2010: 57).

Esta publicación se enmarca en la iniciativa de diálogo lanzada ese mismo año, 1994, en Beirut por el Centro de estudios por la unidad árabe, que reunió a intelectuales de izquierdas, nacionalistas e islamistas en un proceso de “reconocimiento mutuo” y de adopción de posturas comunes ante Occidente e Israel (Dot-Puillard, 2010: 151). La “declaración de Beirut”, que resultó de este encuentro, establecía una serie de objetivos que condujesen al intercambio intelectual y a la adopción de una acción común (Tozy, 2000: 175). En Marruecos, se plasmó en un encuentro entre intelectuales en noviembre de ese mismo año, el cual, sin embargo, no llegó a prosperar en iniciativas posteriores (Tozy, 2000: 177).

El verdadero inicio de sus relaciones se produjo, sin embargo, mediante el contacto de algunos dirigentes de movimientos de izquierda y de la AMDH con dirigentes de tendencia islamista, entre ellos Yassine, a principios de los 90, lo que permitió el establecimiento de relaciones personales entre los líderes⁵⁴⁵, si bien éstas no supusieron avances en el ámbito político. En ésta década tiene lugar un mayor acercamiento entre los movimientos de defensa de los derechos humanos y movimientos islamistas con una mayor tendencia de izquierdas, tales como Alternativa civilizatoria (البديل الحضاري) y Movimiento por la *umma* (حركة من أجل الأمة)⁵⁴⁶.

Estos contactos se reflejaron, posteriormente, en la participación de al-Adl wa-l-Ihsane en las jornadas organizadas por el Foro por la verdad y la justicia entre el 9 y el 11 de noviembre de 2001 (Vairel, 2015). En el foro, impulsado por el rey Mohamed VI tras su

⁵⁴⁵ Entrevista nº 36, F. Abdelmoumni, activista, académico, miembro del M20F, 03/04/2017.

⁵⁴⁶ *Ibid.*

llegada al trono como parte de su proyecto de reconciliación con las víctimas de los “años de plomo”, participaron, también, las asociaciones Alternativa civilizatoria y el Movimiento por la *umma*, y tan sólo se excluyó, de los principales actores islamistas, al PJD, por la firme postura de rechazo mantenida contra las fuerzas políticas de izquierdas (Vairel, 2015).

b) El marco de diálogo de la década del 2000

Tras la liberación de Yassine en 1999, al-Adl wa-l-Ihsane adoptó una postura más activa en el llamamiento al diálogo con otras fuerzas políticas, lanzando a partir del año 2000, la “jornada nacional del diálogo” proclamada el 30 de enero. La primera convocatoria coincidió con la publicación de la misiva al nuevo rey, “Memorándum a quién corresponda”⁵⁴⁷. A pesar de ello, la iniciativa no obtuvo una acogida favorable por parte de los actores progresistas del país⁵⁴⁸.

El verdadero acercamiento de esta época se produjo casi una década más tarde, cuando diversas asociaciones y organizaciones nacionales e internacionales (las principales de ellas, el “Middle East Citizens Assembly” (MECA), el Interchurch Peace Council (IKV), el centro Ibn Rochd y distintas asociaciones marroquíes de defensa de los derechos humanos) lanzaron una iniciativa de diálogo entre fuerzas secularistas e islamistas entre los meses de marzo de 2007 y junio de 2008. Esta iniciativa de diálogo pretendía aprovechar el momento de mayor apertura y laxitud iniciado por el rey Hassan II en los años 90, tratando de romper con la “falta de tradición liberal” existente en el país, y mitigando, al mismo tiempo, las tensiones existentes entre el Estado, la izquierda y los islamistas (Monjib, 2008: 4).

El proyecto logró organizar cuatro encuentros formales, reuniendo a representantes del PSU, Annahj Addimoqrati, la AMD, Alternativa civilizatoria, el PJD, al-Adl wa-l-Ihsane... Pese a que el carácter intelectual de la iniciativa no persiguiese que el diálogo se reflejase sobre el terreno, es posible destacar tres importantes consecuencias de la misma: la proyección mediática lograda por los encuentros, el fomento de las relaciones personales entre los dirigentes de los distintos partidos, asociaciones y

⁵⁴⁷ Es posible consultar el llamamiento nacional al diálogo en: <https://www.aljamaa.net/ar/2000/01/27/-بيان-بمناسبة-مرور-عشر-سنوات-على-حصار-ال>. [consultado el 12/03/2018]

⁵⁴⁸ Entrevista n° 45, M. Darif, especialista en movimientos islamistas en Marruecos, 30/06/2017.

movimientos, y el posicionamiento de estos actores, distinguiendo entre fuerzas democráticas y fuerzas antidemocráticas (Monjib, 2008: 6). De acuerdo con Monjib, las fuerzas antidemocráticas incluirían a las élites económicas marroquíes, a las fuerzas monárquicas conservadoras, a los representantes tecnócratas y a los islamistas conservadores favorables al Majzén (Monjib, 2008: 7).

A lo largo de estos encuentros, al-Adl wa-l-Ihsane realizó un llamamiento a un acuerdo político de mínimos, que les permitiese superar sus diferencias ideológicas y formar un frente abierto de fuerzas frente al Majzén y el despotismo (Iharchane, 2008: 65). Para ello, se posicionaron a favor del establecimiento de un régimen democrático, conforme a un modelo civil de Estado, que reconociese la soberanía popular y tomase el islam como referencia para el marco legislativo del país (Iharchane, 2008: 69).

Del mismo modo, realizó una clasificación de los distintos actores que conformaban ambos bloques, distinguiendo entre laicos, secularistas contrarios a la religión y secularistas tolerantes con ésta, así como islamistas *literalistas* e islamistas renovadores. De acuerdo con la asociación, que se incluye en esta última categoría, eran los islamistas renovadores y las fuerzas progresistas tolerantes con la religión los que debían constituir una alianza que se enfrentase al régimen majzení (Iharchane, 2008: 69).

Tabla 8: Clasificación de los actores políticos de la oposición susceptibles de pactar un acuerdo de mínimos, conforme a la percepción de al-Adl wa-l-Ihsane

Actores	Postura hacia la religión	Postura hacia la Democracia	Capacidad de pactar
Islamistas literalistas	A favor	En contra	No
Islamistas renovadores	A favor	A favor	Sí
Laicos	En contra	A favor	No
Secularistas tolerantes	A favor	A favor	Sí
Secularistas intolerantes	En contra	A favor	No

Fuente: Elaboración propia

Al tiempo que se desarrolla esta iniciativa, de naturaleza intelectual, se produjeron otras experiencias de colaboración local y carácter esporádico. La principal de ellas fue la

participación de al-Adl wa-l-Ihsane con otros actores progresistas como la AMDH, Annahj Addimoqrati o el PADS (Partido de la Vanguardia Democrática y Socialista) en las manifestaciones contra “la vida cara” organizadas durante los años 2006 y 2007 para protestar contra el incremento de precios de los productos básicos⁵⁴⁹. Estas manifestaciones, promovidas a través una coordinación local liderada por la AMDH, se desarrollaron por todo el país con especial intensidad en los últimos meses de 2006. Un ejemplo de ello fueron la jornada nacional de protesta organizada en ciudades de todo el país el 14 de diciembre, o la marcha nacional convocada en Rabat el día 24 de ese mes⁵⁵⁰.

c) Las protestas antiautoritarias de 2011 y el inicio de una colaboración sobre el terreno

A lo largo de 2011, se desarrolló la primera colaboración sobre el terreno de forma continuada entre al-Adl wa-l-Ihsane y la izquierda, encarnada en el movimiento 20-F. Este marco de organización permitió a la sección juvenil de al-Adl wa-l-Ihsane participar con miembros de todo el espectro político progresista: movimientos de defensa de los derechos humanos (ATTAC, AMDH) y partidos de la izquierda tradicional (USFP, PPS, PSU, Partido Vanguardista Socialista Democrático...) y *antiestablishment* (Annahj Addimoqrati) (Bermejo, 2016: 108). Esta relación dio lugar a una colaboración de carácter pragmático en torno a una serie de reivindicaciones consensuadas, entre las que destaca la exigencia de transformación del régimen político en una monarquía parlamentaria, y unos métodos de acción comunes, pero que, sin embargo, no implicó un diálogo de carácter ideológico o la negociación de un programa político común⁵⁵¹. De este modo, a lo largo de su año de trabajo conjunto (que se prolongó desde febrero hasta diciembre de 2011), la colaboración mantuvo un carácter exclusivamente técnico, destinado a decidir sobre los aspectos prácticos de la movilización. Frente a ello, el diálogo ideológico estuvo limitado por el interés de al-Adl wa-l-Ihsane de establecer una colaboración sin líneas rojas, que no definiese un proyecto de futuro más allá de las reivindicaciones mínimas acordadas, lo que impidió el establecimiento de un diálogo de

⁵⁴⁹ Entrevista nº 2, L. Feliu, especialista en el mundo árabe e islámico, 05/02/2016.

⁵⁵⁰ Boudarham, Mohamed (2006). “La vie chère exploitée par les gauchistes”, *Aujourd’hui Maroc*, 01/12/2006. Disponible en: <<https://www.maghress.com/fr/aujourdhui/50685>>. [consultado el 12/03/2018]

⁵⁵¹ *Ibid.*

carácter estratégico o de un debate conceptual⁵⁵². Aunque, inicialmente, esta falta de debate no supuso un impedimento al funcionamiento del movimiento, pasados los primeros meses constituyó un elemento de tensión entre los distintos actores involucrados en la plataforma, entre los que cabe destacar los enfrentamientos entre al-Adl wa-l-Ihsane y el PSU en torno a conceptos como los derechos individuales, los derechos de la mujer o la libertad de conciencia⁵⁵³. Esta falta de definición conceptual ha constituido un obstáculo en el establecimiento de relaciones posteriores entre al-Adl wa-l-Ihsane y otros actores contestatarios⁵⁵⁴.

A pesar de ello, esta iniciativa de colaboración permitió eliminar las sospechas y desconfianza hasta aquel momento existentes entre ambas partes, otorgando mayor credibilidad al compromiso democrático de al-Adl wa-l-Ihsane. Como explica El Harrif, ex Secretario General de Annahj Addimoqrati:

“En fait, le mouvement 20-F a été le révélateur, parce qu’il faut dire la vérité, al-Adl wa-l-Ihsane a joué le jeu. Il n’a pas utilisé ses mots d’ordre propre, il est resté très discipliné, il a adopté les mots d’ordre de mouvements de 20F, il a très bien travaillé...”⁵⁵⁵

Del mismo modo, un miembro de al-Adl wa-l-Ihsane explica:

“En 2011, on a écarté cette suspicion mutuelle, cette méfiance, on a de plus en plus confiance, l’un dans l’autre, surtout avec Annahj Addimoqrati. On a des points en commun. Mais, de façon générale, 2011 a été une occasion pour un rapprochement et pour une ouverture avec la gauche.”⁵⁵⁶

La colaboración les sirvió, de esta forma, para afianzar su confianza mutua, realizar una demostración de fuerza y comprobar su capacidad de movilización (especialmente en lo que respecta a al-Adl wa-l-Ihsane).

En el caso de esta asociación islamista, estos acontecimientos le otorgaron la oportunidad de introducir el concepto de “Estado Civil” (الدولة المدنية), como modelo de gobierno para una hipotética transición del sistema político, una propuesta que le ha servido de base de

⁵⁵² Entrevista a H. Al-Mohles, miembro del M20F, 16/02/2017.

⁵⁵³ Entrevista a O. Radhi, miembro del M20F, 27/02/2017.

⁵⁵⁴ Entrevista a F. Abdelmoumni, activista, académico, miembro del M20F, 03/04/2017.

⁵⁵⁵ Entrevista nº 40, A. El Harrif, Ex Secretario General de Annahj Addimoqrati, 21/04/2017.

⁵⁵⁶ Entrevista nº 17, B. El Bakkouchi, miembro de AWI perteneciente a la oficina de Relaciones Exteriores, 08/02/2017.

negociación con la izquierda a lo largo de los siguientes años⁵⁵⁷. Su colaboración permitió iniciar, además, un nuevo diálogo, fuera del marco del movimiento 20-F, entre intelectuales modernistas e islamistas, mediante el lanzamiento de unas jornadas de diálogo en agosto de 2011⁵⁵⁸.

Esta relación sufrió un retroceso tras la repentina salida de al-Adl wa-l-Ihsane del movimiento 20-F el 18 de diciembre de 2011, una decisión que fue percibida como errónea por el resto de activistas del movimiento⁵⁵⁹. Aunque su marcha puso fin a este primer intento de colaboración de forma continuada sobre el terreno, los principales actores participantes en este movimiento popular, en especial al-Adl wa-l-Ihsane y Annahj Addimoqrati, han mantenido el diálogo entre ellos, por lo que este periodo puede ser comprendido como una ventana de oportunidad al establecimiento de relaciones de cooperación entre ambos actores contestatarios. Como afirma un miembro de al-Adl wa-l-Ihsane⁵⁶⁰:

“Ce qu’a vécu le Maroc en 2011, le 20-F, a été un catalyser pour les dialogues entre les belligérants au Maroc, les factions politiques au Maroc, surtout dans le gens qui optent pour un changement réel. La *jamaa* s’ouvre à tout le monde, à condition de que celui avec lequel on entame le dialogue soit pour un changement réel au Maroc, parce que le Maroc n’accepta plus la dictature, le Maroc n’accepte plus la crise, le Maroc est ouvert maintenant à tout résurgence.”

d) Las relaciones de AWI con las fuerzas contestatarias en el contexto post-20-F

Desde el año 2011 se ha llevado a cabo un proceso de negociación y colaboración puntual entre al-Adl wa-l-Ihsane y la izquierda contestataria del país, especialmente fructuosa en el caso de Annahj Addimoqrati. Este diálogo se produce en un contexto de debilitamiento de la confianza establecida a lo largo del año 2011, debido a la salida de al-Adl wa-l-Ihsane del movimiento 20-F, y de la tensión regional con los actores islamistas,

⁵⁵⁷ Crétois, Jules (2013). “Maroc, difficile dialogue entre islamistes et la gauche radicale” [en línea], *Orient XXI*, 07/11/2013. Disponible en: <<http://orientxxi.info/magazine/maroc-difficile-dialogue-entre-islamistes-et-gauche-radical,0410>>. [consultado el 12/03/2018]

⁵⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁵⁹ Entrevista n° 40, A. El Harif, Ex Secretario General de Annahj Addimoqrati, 21/04/2017; Entrevista n° 20, H. Al-Mohles, miembro del M20F, 16/02/2017; entrevista n° 21, T. Hamdache, Comité de apoyo del M20F, 16/02/2017; entrevista n° 23, O. Radhi, miembro del M20F, 27/02/2017.

⁵⁶⁰ Entrevista n° 32, R. Bovebri, miembro de AWI, 28/03/2017.

marcada por las victorias electorales de Ennahda en Túnez (que renunció al gobierno en 2013 ante el aumento de las tensiones sociales) y de los Hermanos Musulmanes en Egipto (cuya experiencia finalizó con un golpe de Estado en el país en el año 2013) y por el empeoramiento de los conflictos en países como Libia o Siria⁵⁶¹.

Al mismo tiempo, el diálogo tiene lugar, también, en el ya mencionado contexto post-20-F, que se caracteriza por una mayor conciencia de la efectividad de las protestas por parte de la población⁵⁶², así como de la eficacia de la colaboración entre actores de la oposición, y por el aumento de la presión y protesta social por parte de la sociedad civil, ante el empeoramiento de las condiciones económico-sociales de la población (reforma de pensiones, retraso de la edad de jubilación, aumento de las cotizaciones...) ⁵⁶³. Esta apreciación del contexto, la consideración de cada actor sobre su capacidad de movilización y su posicionamiento con respecto al Majzén (oposición *antiestablishment*, oposición respetuosa con las líneas delimitadas por el régimen marroquí y posicionamiento favorable al Majzén), han determinado la disposición de cada actor político al establecimiento de alianzas.

A lo largo de este periodo, la relación entre fuerzas progresistas y al-Adl wa-l-Ihsane ha mantenido un carácter predominantemente académico⁵⁶⁴, en la forma de encuentros o conferencias que tienen por finalidad aclarar sus posturas políticas y compromiso democrático, especialmente en lo referente a al-Adl wa-l-Ihsane.

Aunque el diálogo mantenido constituye la principal forma de cooperación entre los actores de la oposición, también se han desarrollado formas de colaboración sobre el terreno, en actividades de protesta puntuales, tales como las manifestaciones en torno a la cuestión palestina, la lucha sindical o la lucha por la defensa de los derechos humanos⁵⁶⁵. Estas actividades no han implicado una “coordinación, sino que se debe

⁵⁶¹ Entrevista n° 25, M. Monjib, activista, académico y miembro del M20F, 06/03/2017.

⁵⁶² Entrevista n° 23, O. Radhi, miembro del M20F, 27/02/2017.

⁵⁶³ Entrevista n° 40, A. El Harrif, Ex Secretario General de Annahj Addimoqrati, 21/04/2017.

⁵⁶⁴ Entrevista n° 25, M. Monjib, activista, académico y miembro del M20F, 06/03/2017.

⁵⁶⁵ Ejemplos de estas actividades los encontramos en las manifestaciones convocadas a lo largo de diciembre de 2017 para protestar contra la decisión de traslado de la capital de Israel a Jersulén (como se reflejó, por ejemplo, en la manifestación convocada de protesta en Rabat el 11 de diciembre de 2017: <https://www.yabiladi.com/articles/details/60083/maroc-participation-marche-pour-qods.html>), en su colaboración en las actividades de solidaridad con el movimiento Hirak, y en las actividades de protesta por el despido arbitrario de funcionarios miembros de al-Adl wa-l-Ihsane (véase,

hablar de una participación conjunta en las conferencias y manifestaciones por una causa que nos afecte a todos”⁵⁶⁶.

Desde esta perspectiva, es posible destacar tres encuentros informales mantenidos en 2014, 2016 y 2017. El primero de ellos tuvo lugar el 11 de julio de 2014 e incluyó a figuras académicas y representantes de Annahj Addimocrati, PSU, PI y de la USFP⁵⁶⁷. El objetivo del encuentro era retomar la relación de colaboración mantenida durante las protestas populares de 2011 y aclarar algunos de los conceptos vitales del proyecto de sociedad de esta asociación. En este sentido, aunque los actores involucrados compartían su análisis del contexto marroquí, consideraron insuficiente el “*coming out*” democrático realizado por al-Adl wa-l-Ihsane⁵⁶⁸. El encuentro mostró, además, una falta de voluntad por parte de aquellos partidos que colaboran con el régimen y sus instituciones⁵⁶⁹.

El segundo encuentro se produjo el 17 de diciembre de 2016, en una actividad organizada por al-Adl wa-l-Ihsane en conmemoración del cuarto aniversario del fallecimiento del *sheij* Yassine, bajo el título de “El diálogo y la necesidad de una construcción compartida”⁵⁷⁰. Como explica un miembro de la asociación:

“Chaque année on réalise la commémoration de la mort du *cheikh* Yassine et cette année nous avons choisi comme thème le dialogue. Et chaque année on invite des gens de tous les tendances politiques, surtout la gauche, et ils viennent, ils participent dans des discussions, ils participent avec ses points de vue, etc. Et au niveau humain, cette année particulière, il y avait une manifestation centrale dans laquelle ils ont venu des dirigeants de tous les [partis] grandes. La *yamaa* l’a organisé dans un local, et ont invité les représentants régionaux de tous les partis et il y a eu une très bonne réponse.”⁵⁷¹

Este encuentro estaba dirigido a actores islamistas y fuerzas progresistas, de carácter nacional e internacional, e incluyó la participación de miembros de Annahj Addimocrati,

<http://www.annahjaddimocrati.org/ar/1984/>) o en las manifestaciones sindicales contra las reformas promovidas por el gobierno. [consultados el 12/03/2018]

Entrevista n° 40, A. El Harif, Ex Secretario General de Annahj Addimocrati, 21/04/2017.

⁵⁶⁶ Entrevista n° 42, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 09/05/2017.

⁵⁶⁷ Choukrallah, Zakaria (2014). “Al Adl wal Ihssane ouvre le dialogue avec la gauche” [en línea], *Telquel*, 14/07/2017. Disponible en: <http://telquel.ma/2014/07/14/al-adl-wal-ihssane-souvre-gauche-marocaine_1409525>. [consultado el 12/03/2018]

⁵⁶⁸ Entrevista n° 36, F. Abdelmoumni, activista, académico, miembro del M20F, 03/04/2017.

⁵⁶⁹ Entrevista n° 25, M. Monjib, activista, académico y miembro del M20F, 06/03/2017.

⁵⁷⁰ “المشترك البناء ضرورة و الحوار”, conforme al nombre original.

⁵⁷¹ Entrevista n° 17, B. El Bakkouchi, miembro de AWI perteneciente a la oficina de Relaciones Exteriores, 08/02/2017.

de la AMDH, del Partido del Istiqlal y de distintos académicos y activistas marroquíes e internacionales. El diálogo se enmarcó en el contexto de “los traumas que han experimentado los regímenes árabes tras las recientes transformaciones” desde 2011⁵⁷² y tenía por objetivo analizar las experiencias nacionales e internacionales transcurridas desde entonces con el propósito de precisar los partes intervinientes y los campos de diálogo⁵⁷³. El hecho de lanzar el diálogo en el aniversario de la muerte del *sheij* Yassine y el planteamiento expuesto muestran el interés de al-Adl wa-l-Ihsane por presentar el dialogo como un elemento constante en su discurso y en los escritos de su Guía espiritual. El tercer encuentro se celebró al año siguiente, 2017, por el quinto aniversario de la muerte del *sheij*, en la forma de jornadas bajo el título de “La transformación política, entre los intentos de aborto y las posibilidades de desarrollo”. Este encuentro, al que acudieron representantes de Annahj Addimoqrati y de la AMDH, así como periodistas independientes como Ali Anouzla, mantenía una línea similar al celebrado en 2016, enmarcando los movimientos de contestación y necesidad de diálogo en las protestas que estallaron en 2011 y los intentos por reinvertirlas llevadas a cabo por los regímenes en el poder⁵⁷⁴. En este contexto, al-Adl wa-l-Ihsane insistía en:

“la necesidad de trabajar en conjunto para encontrar oportunidades que eviten los intentos de abortar los sueños de cambio, y limiten los esfuerzos de los componentes celosos por su patria y su comunidad, así como el trabajo compartido para realizar un objetivo mínimo de consenso que conforme un terreno propicio para el cambio perseguido, en un clima de análisis conjunto y frente a las amenazas a nuestros esfuerzos comunes.”⁵⁷⁵

11.4.2 El “Estado civil” (الدولة المدنية)

Como se ha mencionado, a lo largo de la última década, al-Adl wa-l-Ihsane ha desarrollado su concepto de “Estado civil” como modelo teórico de Estado, que debería

⁵⁷² Al-Adl wa-l-Ihsane (2016). “أرضية ندوة الحوار وضرورة البناء المشترك” التي تنظمها جماعة العدل والإحسان. [en línea], *Aljamaa*, 16/12/2016. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2016/12/16/الحوار-ندوة-أرضية-الحوار-وضرورة-البناء-مشترك>>. [consultado el 12/03/2018]

⁵⁷³ Al-Adl wa-l-Ihsane (2016). “ندوة الحوار وضرورة البناء المشترك” [en línea], *Aljamaa*, 17/12/2016. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2016/12/17/ندوة-الحوار-وضرورة-البناء-مشترك-نق>>. [consultado el 12/03/2018]

⁵⁷⁴ Al-Adl wa-l-Ihsane (2017). “” [en línea], *Aljamaa*, 16/12/2017. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2017/12/16/د-أمكاسو-يفتح-فعاليات-الذكرى-الخامسة>>. [consultado el 12/03/2018]

⁵⁷⁵ *Ibid.*

implementarse durante el periodo de transición desde el autoritarismo dentro de su concepción de un diálogo sin líneas rojas. Esta noción es comprendida como un estadio transitorio sobre el que trabajar una vez transformado el régimen y alcanzado el “momento democrático”, fundamentado sobre el “consenso nacional, una Constitución democrática, la soberanía del pueblo, el respeto de las mayorías y minorías políticas, y una base de derechos cívicos”⁵⁷⁶. El desarrollo de este concepto refleja una toma de conciencia de su incapacidad de alcanzar el poder en solitario y de la necesidad de establecer un marco de colaboración para la acción política. Desde esta perspectiva colectiva, el futuro modelo político deberá ser fruto del diálogo entre los distintos componentes de la sociedad, de forma que “la mayoría decida”⁵⁷⁷.

Esta propuesta muestra una evolución desde el primer modelo de gobierno propuesto por Yassine, orientado hacia la implantación de un régimen califal y con un mayor fundamento teocrático; si bien la propia noción evoluciona gradualmente a lo largo de los escritos de Yassine⁵⁷⁸. Esta evolución era confirmada por un miembro de la asociación durante unas jornadas de diálogo entre fuerzas políticas enmarcadas en la Asamblea nacional de la UNEM⁵⁷⁹ de 2017 (sindicato de estudiantes marroquí, dirigido desde los 90 por al-Adl wa-l-Ishsane), en la que afirmaba:

“Pour l’instant, tout le monde opte pour État civile, un État de droit, un État des libertés pour les marocains. Nous, on n’a pas un objectif d’un État religieux comme le pensent les gens, ce n’est pas notre projet. On opte pour un État civil, un État de droit, un État d’homme. On l’appelle l’État d’homme, le temps où l’homme a ses droits, où on respecte la dignité de l’homme, on respecte les libertés de l’homme, et la société c’est à elle de choisir son idéologie, ses principes, etc.”⁵⁸⁰

A pesar de ello, la asociación justifica este cambio terminológico en una adaptación de la forma, más que del contenido de su propuesta, distanciándose de las referencias religiosas

⁵⁷⁶ Entrevista n° 43, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 12/05/2017.

⁵⁷⁷ Hamid, Shami y McCants, William (2016). “Islamists on Islamism: An interview with Abdelouahad Motaouakal, leader in Morocco’s Al Adl wal Ihsane” [en línea], *Brooking Institution*, 21/10/2016. Disponible en: <<https://www.brookings.edu/blog/markaz/2016/10/21/interview-islamists-on-islamism-today/>> [consultado el 12/03/2018]

⁵⁷⁸ Entrevista n° 45, M. Darif, especialista en movimientos islamistas en Marruecos, 30/06/2017.

⁵⁷⁹ Celebradas entre el 20 y 25 de abril de 2017 en la Universidad de Meknés.

⁵⁸⁰ Entrevista n° 32, R. Bovebri, miembro de AWI, 28/03/2017.

que pueden suponer un obstáculo en su diálogo con los actores modernistas y seculares.

Como explica Salmi, miembro del Círculo Político⁵⁸¹:

“C’est un petit changement au niveau du terme. On cherche toujours les termes adéquats, parce qu’avant on parlait d’un État islamique, mais un état islamique, selon notre conception, c’est presque comme un état civil que ce gens-là que se dissident démocrates et laïques comprennent. Nous n’avons pas l’intention de soutenir un État religieux tel que les occidentaux ont dans leur mémoire sur les États de la Moyen Âge ou même certains états du monde musulmane où le religieux détienne tout leur pouvoir et impose leur volonté au peuple. En État islamique est, dans notre conception, comme un État civile.”

Esta propuesta se concreta en los documentos elaborados por al-Adl wa-l-Ihsane en 2016, en los que describen su postura política como (al-Adl wa-l-Ihsane, 2016, 35):

- “Estamos con la democracia que se haya producido a partir de las lecciones del sistema califal, el pluralismo de ideas, que se apruebe el derecho a la oposición, y se garantice la libertad del pueblo para elegir y expulsar a sus gobernantes, y la división de poderes, la importancia de los derechos humanos, el estado de derecho y la alternación en el poder.
- Reconocimiento del pluralismo político [...]
- La cultura y lengua amazigh como una parte intrínseca y rica de nuestra civilización. [...]
- Mithaq: en nuestra religión, cuando había justicia, mayoría y consenso en la victoria de los oprimidos, y en la alimentación de los hambrientos y el alivio de los ciegos, tal y como determinó Dios.”

En este mismo documento, concretan su propuesta de pacto nacional como (Documento AWI, 2016, 36):

“Las puertas del cambio político comienzan por el compromiso con un acuerdo conjunto que constituya una gran hito y determine unos principios generales para la sociedad orgullosa de su identidad, que comparta una fórmula conjunta sin exclusiones, fundada sobre el diálogo, la comunicación, la compatibilidad, la cooperación y el acuerdo en un contexto de trabajo conjunto que no antagonice con el islam, y trabaje para la aprobación de unos intereses nobles para el pueblo, desde la libertad, la dignidad, la justicia social, la equidad, el progreso y la libre elección de los gobernantes, la rendición de cuentas, el reconocimiento entre el poder y la riqueza, y el derecho de la comunidad a aislar al gobernante y evitar al pueblo un conflicto que permita alimentar el despotismo y la corrupción.”

⁵⁸¹ Entrevista n° 42, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 09/05/2017.

Por otro lado, en lo que respecta a las posibilidades de legalización de la asociación y su intención de participar en las instituciones y elecciones del país, al-Adl wa-l-Ihsane se ha mostrado siempre contraria a su inserción legal en el sistema político, de mantenerse las condiciones que hasta el momento han presentado los regímenes de Hassan II y Mohamed VI. Esta negativa a participar se ha apoyado, tradicionalmente, sobre dos argumentos: el rechazo, por parte de la administración, de su solicitud de legalización desde la fundación de la asociación en la década de los 80, y su rechazo a participar en cualquier sistema que no presente unas elecciones libres y competitivas⁵⁸². Como explicaba Abdelouahad Motaouakal, presidente del Círculo Político de la asociación:

“We don’t want to enter the Parliament to be put in one corner and be just the façade, and the main decisions are all to be taken by the power.”⁵⁸³

De igual modo, Fathallah Aarsalane, Secretario general adjunto y portavoz del movimiento, concluye:

“El problema no está relacionado con al-Adl wal-Ihsane, el problema está relacionado con las libertades de nuestro país. Cuando se garantice el derecho de la *yamaa* a participar sin que se la impongan condiciones que no están presentes ni en la Constitución ni en las leyes, entonces participará.

[...]

El problema de la Constitución es que no es respetada por sus autores. Nuestro problema en Marruecos no está relacionado con la Constitución ni las leyes, si tenemos en cuenta que lo que está pasando en la actualidad no está relacionado con la Constitución, sino que es un problema predominante político.”⁵⁸⁴

a) La respuesta de Annahj Addimoqrati

Annahj Addimoqrati es el único partido o movimiento político de izquierdas que ha respondido públicamente a la propuesta de colaboración de al-Adl wa-l-Ihsane en el

⁵⁸² Idrissi, Ismail (2018). “أرسلان: المخزن مازال أفعى .. والجماعة “مستعداش تبيع الماتش” [en línea], *Al3omq*, 15/02/2018. Disponible en: <<https://al3omk.com/271476.html>>. [consultado el 12/03/2018]

⁵⁸³ Hamid, Shami y McCants, William (2016). “Islamists on Islamism: An interview with Abdelouahad Motaouakal, leader in Morocco’s Al Adl wal Ihsane” [en línea], *Brooking Institution*, 21/10/2016. Disponible en: <<https://www.brookings.edu/blog/markaz/2016/10/21/interview-islamists-on-islamism-today/>>

⁵⁸⁴ “أرسلان: البيجيدي” لازال يبحث عن ثقة القصر ... وهذه مواقف جماعتنا من النظام (حوار) [en línea], *Marocregions*, 23/01/2017. Disponible en: <<http://m.marocregions.ma/أرسلان-البيجيدي-لازال-يبحث-عن-ثقة-القصر/>>. [consultado el 12/03/2018]

periodo analizado⁵⁸⁵. Este partido ya había estrechado su relación con al-Adl wa-l-Ihsane a través de su colaboración en el seno del Movimiento 20-F, que había servido para derribar los prejuicios existentes entre ambos. Esta postura favorable al diálogo fue oficializada en su tercer Congreso Nacional, celebrado el 14 y 15 de julio de 2013, cuando se proclamó la “fase de erradicación del Majzén”, dotando de un mayor pragmatismo a sus relaciones y posicionamiento político.⁵⁸⁶

Desde el prisma de este objetivo, el partido plantea la constitución de dos frentes: un frente democrático y un frente de lucha política, en el que se sitúa su colaboración con al-Adl wa-l-Ihsane. Desde esta perspectiva, El Harrif, ex Secretario General del partido, explica⁵⁸⁷:

“On parle de deux fronts, une première qui est le front démocratique et qui sont uniquement des forces démocratiques, et un front de terrain ou de lutte, comme le mouvement de 20F. Et nous, nous disons que dans ce mouvement de terrain ou de lutte quotidienne contre le makhzen, AWI est contre le makhzen comme nous.”

De este modo, Annahj Addimoqrati propone una colaboración sobre el terreno, que contribuya a la consecución del objetivo propuesto, rechazando la formación de una plataforma conjunta, que implicaría un mayor acuerdo ideológico y la realización de mayores concesiones⁵⁸⁸. Esta postura coincide con la adoptada por Al-Adl wa-l-Ihsane. Los encuentros y conferencias realizados a lo largo de los últimos años tienen por objetivo acordar sus posturas y compromisos en el periodo de transición posterior a la caída del Majzén⁵⁸⁹. A los encuentros de diálogo ya mencionados, celebrados el 11 de julio de 2014, y en diciembre de 2016 y 2017, por el aniversario del fallecimiento del *sheij* Yassine, se unen otros como la celebración del cuarto congreso de Annahj Addimoqrati, celebrado el 16 y 17 de julio de 2016 en Casablanca y al que acudieron representantes de al-Adl wa-l-Ihsane, de los sindicatos CDT y UMT y de la AMDH, además de representantes de partidos políticos de distintos países extranjeros⁵⁹⁰. Asimismo, tras la

⁵⁸⁵ Entrevista n° 43, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 12/05/2017.

⁵⁸⁶ Entrevista n° 40, A. El Harrif, Ex Secretario General de Annahj Addimoqrati, 21/04/2017.

⁵⁸⁷ *Ibid.*

⁵⁸⁸ Entrevista n° 36, F. Abdelmoumni, activista, académico, miembro del M20F, 03/04/2017.

⁵⁸⁹ Entrevista n° 40, A. El Harrif, Ex Secretario General de Annahj Addimoqrati, 21/04/2017.

⁵⁹⁰ Chakir Aloui, Mohamed (2016). “Rapprochement d’Annahj Addimoqrati et Al Ald wal Ihssane malgré leurs divergences” [en línea], 360, 15/06/2016. Disponible en: <http://fr.le360.ma/politique/rapprochement-dannahj-addimocrati-et-al-adl-wal-ihssane-malgre-leurs-divergences-79736>. [consultado el 12/03/2018]

jornada nacional de diálogo convocada por al-Adl wa-l-Ihsane en diciembre de 2016, el partido publicó un comunicado oficial en el que explicaban su decisión de colaboración con esta asociación islamista, en el que destacaban:

“El islam político marroquí no es como el generado por el sistema a principios de los 60 o incluso como era a mediados de los 80 del siglo pasado. En la actualidad, después del movimiento 20 de febrero, ha visto cambios y se ha desarrollado. [...] Es por ello que necesitamos realizar un ejercicio de discusión intelectual y política con las fuerzas del islam político, pero debe ser una discusión racional guiada por una visión de carácter social y con unos objetivos claros.

[...] Para que sea una discusión beneficiosa e incluya los elementos [necesarios] para un desarrollo positivo, no cabe duda de que debe tomar como base a todas las facciones involucradas en la lucha contra todas las expresiones de explotación y despotismo. Como base de participación deben abrirse los canales para una discusión positiva que genere un debate y un diálogo general sobre todas las cuestiones que atañen al futuro de nuestro pueblo y todas las cuestiones que lo liberen de las garras de la clase dominante y de la dominación imperialista. Las partes [involucradas] en el diálogo se comprometen a fortalecer el frente sobre el terreno en una lucha común. Ante aquellas cuestiones intelectuales y políticas controvertidas, continuaremos con un debate intelectual profundo en un contexto transformador que nos conduzca a la lucha de clases con el fin de avanzar, no para implosionar o retroceder. Si este diálogo general tiene éxito o fracasa se medirá por el grado de madurez de las fuerzas en negociación y por la extensión de los avances sustantivos en la construcción de lazos sanos y de confianza, para que el diálogo permita acabar con los errores anteriores y trate las heridas y defectos causados por la obstrucción y limitaciones al desarrollo de la lucha de nuestro pueblo.”⁵⁹¹

b) La postura de la AMDH y del resto de fuerzas políticas de izquierdas

La Asociación Marroquí de Derechos Humanos (AMDH) mantiene una postura más lejana a al-Adl wa-l-Ihsane que aquella adoptada por Annahj Addimoqrati. Si bien en la práctica su actuación también se ha traducido en una mayor colaboración sobre el terreno, ésta se distancia de la posibilidad de formar una coalición ideológica o democrática. Esta colaboración se circunscribe a la defensa de los derechos humanos y de las víctimas resultantes de la violación de los mismos, sin participar en las actividades o llamamientos realizados por al-Adl wa-l-Ihsane. Pueden encontrarse ejemplos de esta colaboración en

⁵⁹¹ Al-Habib, Altiti (2016). “في الاعتبارات التطبيقية للحوار العمومي” [en línea], *Annahj Addimoqrati*, 28/12/2016. Disponible en: <<http://www.annahjaddimocrati.org/ar/1287/>>. [consultado el 12/03/2018]

el Comité nacional de apoyo a los afectados por los despidos arbitrarios, en las campañas de defensa de los presos islamistas llevadas a cabo desde 2004, o en las acciones de protesta por la situación económica y las reformas laborales organizadas junto con los sindicatos durante la primera legislatura de Benkirane.

Como afirma Ryadi, expresidenta de la AMDH:

“L’AMDH est une association qui a la position suivante : elle ne coordonne pas directement avec les mouvement islamistes, elle ne les invite pas, elle ne répons pas à ses invitations.

Mais, elle les défend à chaque fois qu’ils sont victimes de répression.”⁵⁹²

Esta decisión se debe a la postura de al-Adl wa-l-Ihsane sobre los derechos de la mujer o a lo que consideran una postura imprecisa con respecto a cuestiones como la democracia y los derechos humanos, lejanos a los derechos universales defendidos por la AMDH. A pesar de ello, y aunque pueda ser pronto para conocer sus consecuencias, llama la atención su asistencia a los últimos encuentros de diálogo impulsados por al-Adl wa-l-Ihsane, coincidiendo con el cuarto y quinto aniversario del fallecimiento de su Guía espiritual (celebrados entre el 16 y 17 diciembre de 2016 y 2017 respectivamente).

En lo que respecta a la izquierda institucional con representación parlamentaria, encarnada por la Federación de la Izquierda Democrática (FGD) y el PPS (Partido del Progreso y del Socialismo), ésta ha rechazado la llamada al diálogo de al-Adl wa-l-Ihsane, aunque sí que ha tenido representación en sus encuentros. En concreto, la FGD (conformada por el PSU, el PADS, y el CNI), que ha colaborado con esta asociación islamista en el año 2011 y, puntualmente, en los años posteriores, anunció el 27 de junio de 2017 su rechazo a trabajar con al-Adl wa-l-Ihsane sobre el terreno, impidiendo, asimismo, las posibles colaboraciones entre sus miembros en el ámbito local. Esta decisión ha sido justificada por sus diferencias ideológicas con respecto al papel que el islam ha de desempeñar en el Estado, y por la desconfianza suscitada por el abandono de al-Adl wa-l-Ihsane del movimiento 20-F. En el comunicado, que parece orientado a limitar el contacto de sus juventudes con aquellas de al-Adl wal-l-Ihsane, afirmaban:

“La fédération est attachée à son projet politique qui rompt avec les orientations d'intégrisme makhzenien et religieux. Les militant(e)s devront ainsi respecter les choix d'alliance de notre

⁵⁹² Entrevista n° 34, 29/03/2017, K. Ryadi, expresidenta de la AMDH, 29/03/2017.

formation. Et de ce fait, il n'y a pas d'alliance avec les ennemis de la démocratie que ce soit à des fins tactiques, ou de manière périodique.”⁵⁹³

Entre las razones del rechazo de estos partidos puede destacarse el miedo a que esta colaboración sirva a al-Adl wa-l-Ihsane de trampolín para hacerse con el poder (Abdelmoumni, 2013: 132), la cooptación de estos actores por parte del régimen⁵⁹⁴ y el miedo de que una mayor relación con este movimiento islamista perjudique su estabilidad política o su seguridad⁵⁹⁵.

11.4.3 La UNEM: la presencia de al-Adl wa-l-Ihsane en las universidades

Es notable, por último, la presencia de al-Adl wa-l-Ihsane en las universidades, en las que se mantiene como principal fuerza organizada⁵⁹⁶, y donde detenta, desde principios de la década de los 90⁵⁹⁷ (años en los que ejerció su mayor influencia en esta institución), el control de la UNEM (Unión Nacional de Estudiantes de Marruecos), el sindicato de estudiantes de Marruecos.

Este sindicato, creado en 1956, ha sido tradicionalmente un bastión de los movimientos de izquierda. Vairel destaca, a este respecto, tres etapas en la historia de la UNEM: la primera comprende desde su creación en 1956 (que recogía los esfuerzos y movilización previa de los estudiantes durante los últimos años del periodo colonial) hasta 1967, periodo que se caracterizó por la vinculación del movimiento a la Unión Nacional de Fuerzas Populares (UNFP). La segunda etapa, que califica de periodo de “formación de un frente común”, se caracteriza por la hegemonía de las corrientes marxista-leninistas y la tensión con Palacio. El periodo se extiende hasta 1978, y comprende la ilegalización del sindicato por Hassan II en 1973 y su reconstitución cinco años más tarde. A partir de 1979 el sindicato se compuso, principalmente, de militantes de la USFP (Vairel, 2013: 102). Los años 80, sin embargo, se caracterizaron por el estallido de violentos enfrentamientos entre estudiantes procedentes de corrientes progresistas y estudiantes

⁵⁹³ Oudrihiri, Kaouthar (2017). “”La FGD tout ‘coordination’ et ‘alliance’ avec Al Adl wal Ihsane”, *Telquel*, 27/06/2017. Disponible en : <http://telquel.ma/2017/06/27/la-fgd-rompt-toutes-coordination-et-alliance-avec-al-adl-wal-ihssane_1551931>. [consultado el 12/03/2018]

⁵⁹⁴ *Ibid.*

⁵⁹⁵ Entrevista n° 42, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 09/05/2017.

⁵⁹⁶ Entrevista n° 36, F. Abdelmoumni, activista, académico, miembro del M20F, 03/04/2017.

⁵⁹⁷ Entrevista n° 24, Labib, miembro de la sección juvenil de AWI, 03/03/2017.

islamistas (Belal, 2011: 280), que culminarán con la toma de control de la UNEM por parte de los islamistas a partir de los años 90.

Hoy en día, la UNEM se encarga de la defensa de los derechos de los estudiantes, y de la organización de actividades extracurriculares: actividades culturales, deportivas, jornadas académicas, etc. Su dirección se establece mediante la celebración de elecciones universitarias de carácter anual, en las que tienen derecho a participar las distintas corrientes estudiantiles presentes en la universidad. Entre ellas podemos destacar, de manera no comprensiva, la sección de estudiantes de al-Adl wa-l-Ihsane (فصيل طلبة العدل و الإحسان), la sección estudiantil de Annahj Addimoqrati (النهج الديمقراطي القاعدي), Juventud progresista (الطلبة التقدم), Movimiento cultural amazigh (الحركة الثقافية الأمازيغية), o la Organización de la renovación estudiantil, la sección juvenil del PJD (منظمة التجديد الطلابي). En este sentido, desde comienzos del s. XXI, los rasgos étnicos o regionales han comenzado a adquirir una especial relevancia en las pautas de organización estudiantil (en especial, entre los estudiantes amazighes o saharauis) (Mounsif, 2018: 5). No obstante, desde el acceso al control del sindicato por parte de al-Adl wa-l-Ihsane, el resto de corrientes han rehusado presentarse a las elecciones, en las que sólo compiten al-Adl wa-l-Ihsane y figuras independientes⁵⁹⁸.

A pesar de esto, el control de al-Adl wa-l-Ihsane difiere en cada universidad, manteniendo una presencia mayoritaria en la región central de Marruecos y debilitándose a favor de las corrientes progresistas en la periferia del país⁵⁹⁹. Su dirección de la UNEM otorga a al-Adl wa-l-Ihsane una importante proyección en el ámbito universitario (a través de los حلقات o círculos de debate, y de sus puntos de venta y distribución de sus publicaciones), una fuente de fuerza de movilización política⁶⁰⁰, y un espacio menos controlado de actuación para sus miembros⁶⁰¹.

En este ámbito, al-Adl wa-l-Ihsane también realiza actividades culturales y sociales de carácter independiente: asistencia a los estudiantes en cuestiones administrativas, orientación en los estudios, apoyo económico, etc.⁶⁰².

⁵⁹⁸ Entrevista n° 33, Abdelkadir, miembro de la UNEM, 28/03/2017.

⁵⁹⁹ Entrevista n° 14, I. Titaf, miembro de AWI, 30/01/2017.

⁶⁰⁰ Entrevista n° 45, M. Darif, especialista en movimientos islamistas en Marruecos, 30/06/2017.

⁶⁰¹ Entrevista n° 33, Abdelkadir, miembro de la UNEM, 28/03/2017.

⁶⁰² Entrevista n° 24, Labib, miembro de la sección juvenil de AWI, 03/03/2017.

La autoridad de al-Adl wa-l-Ihsane sobre la UNEM, no obstante, no es reconocida por el resto de secciones universitarias⁶⁰³. Esta oposición es una herencia de los antiguos conflictos universitarios y es alimentada por las diferencias ideológicas entre estos actores⁶⁰⁴, por el enfrentamiento político de los movimientos y partidos políticos a los que pertenecen las secciones estudiantiles (es el caso, por ejemplo, de la falta de diálogo entre las secciones estudiantes de al-Adl wa-l-Ihsane y el PJD)⁶⁰⁵ y por las diferencias numéricas existentes entre las distintas corrientes que ocupan las universidades⁶⁰⁶.

A pesar de ello, las protestas populares de 2011 y la colaboración de las distintas corrientes universitarias en el movimiento 20-F han tenido un efecto positivo sobre las relaciones entre las distintas secciones estudiantiles, que han experimentado un mayor acercamiento en el último lustro (en el caso de al-Adl wa-l-Ihsane, ésta se ha producido en especial con la sección estudiantil de Annahj Addimoqrati y con el Movimiento cultural amazigh⁶⁰⁷), pese a lo cual, éstas han continuado caracterizándose por la tensión entre los sectores islamistas y progresistas⁶⁰⁸.

⁶⁰³ Entrevista n° 36, F. Abdelmoumni, activista, académico, miembro del M20F, 03/04/2017.

⁶⁰⁴ Entrevista n° 25, M. Monjib, activista, académico y miembro del M20F, 06/03/2017.

⁶⁰⁵ Entrevista n° 33, Abdelkabir, miembro de la UNEM, 28/03/2017.

⁶⁰⁶ Entrevista n° 24, Labib, miembro de la sección juvenil de AWI, 03/03/2017.

⁶⁰⁷ Entrevista n° 33, Abdelkabir, miembro de la UNEM, 28/03/2017.

⁶⁰⁸ Entrevista n° 24, Labib, miembro de la sección juvenil de AWI, 03/03/2017.

Capítulo 12. Conclusiones

A lo largo de esta investigación, se ha analizado el desarrollo de la acción política de al-Adl wa-l-Ihsane durante el reinado de Mohamed VI, con el propósito de comprender los distintos criterios, recursos y sucesos que han conformado la estrategia política de esta asociación islamista. El periodo estudiado comprende los años 1999, momento en el que se produce la entronización del nuevo rey, y 2018, fecha de redacción de esta tesis doctoral. Con esta finalidad, nos hemos realizado las siguientes preguntas de investigación: ¿Qué factores y acontecimientos desembocaron en la participación de al-Adl wa-l-Ihsane en las protestas antiautoritarias de 2011? ¿Qué consecuencias tuvo esta participación sobre esta asociación islamista? ¿Cómo ha desarrollado su acción política al-Adl wa-l-Ihsane durante el reinado de Mohamed VI?

Con el objetivo de responder a estas preguntas, este capítulo se divide en tres apartados. El primer apartado (12.1) recoge las conclusiones alcanzadas a lo largo del periodo temporal estudiado, mediante el análisis de seis coyunturas críticas de especial relevancia para el desarrollo de al-Adl wa-l-Ihsane. De este modo, se pretenden explicar los factores que condujeron a la participación de al-Adl wa-l-Ihsane en el movimiento 20 de febrero (movimiento 20-F), el cual capitalizó las protestas de 2011, y las repercusiones que ésta ha tenido. El segundo apartado (12.2) responde al modo en que se desarrolla y ha evolucionado la actividad y posición política de al-Adl wa-l-Ihsane, tratando, así, de responder a la tercera de las preguntas de investigación planteadas. El último apartado (12.3), por su parte, relaciona las conclusiones con la sociología del poder, como principal marco teórico empleado, con el objetivo de contribuir al estudio del islam político en Marruecos desde esta perspectiva teórica. Las conclusiones obtenidas a lo largo de este análisis se pueden resumir en los siguientes puntos:

- A lo largo del periodo analizado, se evidencia un proceso de especialización política en al-Adl wa-l-Ihsane, desde una perspectiva estructural y funcional.
- Se observa, asimismo, una evolución en sus criterios de búsqueda de alianzas con terceros actores, desde su fundamento en criterios religiosos a criterios políticos.
- Este giro se ha reflejado en una evolución de su propuesta de diálogo y modelo de gobierno, que ha atenuado su componente religioso hasta desembocar en su propuesta de un “Estado civil”.

- La especialización política se ha orientado a reforzar su posición en el ámbito de la contestación al régimen y no conlleva, por lo tanto, su integración en el ámbito institucional.
- Se ha mantenido el statu quo con la monarquía, caracterizado por una contestación moderada y una libertad de acción controlada.
- El periodo analizado no refleja una evolución en la estrategia política de la asociación a raíz de la muerte del *sheij* Yassine en el año 2012.
- El periodo estudiado muestra una tendencia generalizada del campo islamista hacia la especialización política, tanto dentro como fuera del ámbito institucional.
- El análisis de la acción de al-Adl wa-l-Ihsane como actor contestatario refleja el predominio de una competencia vertical con las élites primarias del régimen, y una orientación moderada hacia la colaboración horizontal.
- Al-Adl wa-l-Ihsane, como actor islamista, desarrolla un modelo de acción ideológicamente transversal, de forma que su marco referencial islámico encuadra todo el resto de sus actividades.
- Al-Adl wa-l-Ihsane se presenta como una tercera vía, que rechaza la integración política y el uso de la violencia. Esto refleja una trayectoria singular que contradice la dicotomía participación institucional–violencia generalmente atribuida a los movimientos islamistas.

Estas conclusiones son desarrolladas con más detalle en los siguientes apartados.

12.1. La acción de al-Adl wa-l-Ihsane en el periodo temporal analizado (1999-2018)

Los años 1999 y 2000 supusieron una reactivación de la asociación islamista al-Adl wa-l-Ihsane, constreñida durante los años anteriores debido a la presión del régimen sobre sus miembros, las tensiones en las universidades y el encarcelamiento de su Guía espiritual, el *sheij* Yassine, y de una parte de Consejo de orientación (Santucci y Benhlal, 1991: 778). El año 1999, sin embargo, constituyó un cambio de escenario, en el que el acceso al trono de Mohamed VI abrió una ventana de oportunidad política a su acción, enmarcada en el proceso de liberalización iniciado por Hassan II en la década de los 90, en su anunciada voluntad de cambio con respecto a las prácticas llevadas a cabo por

Hassan II a lo largo de sus 39 años de reinado⁶⁰⁹, y en un proceso de apertura religiosa (liberación del *sheij* Yassine en el año 2000, integración institucional del Partido de la Justicia y el Desarrollo en 1997 y legalización de nuevas asociaciones islamistas –como fueron Alternativa civilizatoria y el Movimiento por la *Umma*– a lo largo de los siguientes años) (El Ayadi et al., 2005: 50). Este cambio en la estructura de oportunidades de la asociación islamista se confirmó casi un año después del relevo monárquico, con la liberación del *sheij* Yassine el 19 de marzo del 2000. Un tercer factor condicionante de la trayectoria analizada a lo largo de esta investigación fue la creación del Círculo Político, en aras de una mayor especialización funcional⁶¹⁰, en 1998 y su anuncio público en el año 2000.

Estos primeros años de reinado de Mohamed VI muestran su esfuerzo por redefinir el espacio de disidencia del país. Por un lado, el Majzén había logrado debilitar este espacio a través del proceso de liberalización impulsado por Hassan II en los años 90, a través de la cooptación de la oposición tradicional del país y su inclusión en un espacio de acción política controlado, que otorgaba una escasa capacidad de movilización y exigía una aceptación explícita de las reglas del juego, a través del reconocimiento de la autoridad monárquica y la aceptación de sus símbolos (Willis, 2011: 143). La estructura de poder que presenta el régimen marroquí y la diversidad de recursos a los que la élite primaria (en especial, la monarquía) tiene acceso le permitió limitar su control sobre los mismos sin que ello supusiese un riesgo para la continuidad del régimen (Izquierdo Brichs, 2014: 112).

Desde esta perspectiva, la llegada al trono de Mohamed VI mostró una continuidad con las prácticas políticas de Hassan II, en las que el proceso de liberalización se presenta como una estrategia de “divide y vencerás” (Waterbury, 1970: 144), impulsada con el fin de debilitar a la oposición, al tiempo que los actores contestatarios perdían su relevancia

⁶⁰⁹ En este sentido pueden entenderse, por ejemplo, los dos primeros discursos pronunciados por Mohamed VI, en ocasión de la fiesta del Trono, el 30 de julio de 1999 (disponible en: <http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-du-trône-de-sa-majesté-le-roi-mohammed-vi>) y en conmemoración de la revolución del rey y del pueblo, el 20 de agosto de 1999 (disponible en: <http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-du-46ème-anniversaire-de-la-révolution-du-roi-et-du-peuple>) [consultados el 12/03/2018]

⁶¹⁰ Al-Adl wa-l-Ihsane (2016). “Période d’équilibre, épreuve du ‘Mémorandum’ (1998-2001). Renforcement du front politique dans le cadre de l’affermissement spirituel” [en línea], *Aljamaa*. Disponible en: <http://www.aljamaa.net/fr/document/1117.shtml>. [consultado el 01/02/2017]

ante la nueva multiplicidad de actores surgida en el espacio político y social. Entre tanto, Mohamed VI trató de arroparse de un nuevo manto de legitimidad fundado sobre la modernización, la democratización y el desarrollo social (Parejo y Feliu, 2009: 117).

La liberación de Yassine, por su parte, tuvo como consecuencia un aumento de la actividad de la asociación. Sus esfuerzos durante estos primeros años del s. XXI se dirigieron hacia el mantenimiento de su papel prominente de oposición, como reflejaron la publicación de la nueva carta al rey, “Mémorandum à qui de droit”, y la gira por todo el país organizada por Yassine tras su liberación. Pese a recurrir a la misma técnica empleada en su carta de 1974 (“El islam o el diluvio”) y a la adopción de una fórmula coránica de comunicación con el monarca (نصيحة o amonestación), el discurso y tono de la nueva misiva reflejaban los nuevos pilares adoptados por el monarca. De igual modo, la redacción de la carta en francés mostraba la nueva proyección mediática e internacional perseguida por la asociación.

Ésta se reflejó, también, en una ampliación de sus medios de comunicación, aprovechando el comienzo de una nueva era digital que, inicialmente, ofrecía un campo de actuación menos controlado (Rachik, 2016), y que se plasmó en el lanzamiento de tres nuevas páginas webs y de una publicación escrita. A pesar de ello, la represión experimentada contra estos medios evitó su difusión y promulgación.

Atendiendo a los recursos a los que tiene acceso al-Adl wa-l-Ihsane, puede observarse un aumento de la movilización en las calles, en la forma de manifestaciones y sentadas (*sit-in*), que le permitía contrarrestar el efecto del surgimiento de nuevos actores de la sociedad civil y su ausencia del ámbito institucional.

Esta dinámica, sin embargo, llegó a su fin ante el surgimiento de dos elementos de amenaza islamista: el primero de ellos fue la manifestación de Casablanca celebrada en el año 2000 en protesta contra la reforma de la *Mudawana*, en la que al-Adl wa-l-Ihsane, reticente a participar, tuvo la oportunidad de demostrar la capacidad de movilización que aún poseía el movimiento. El segundo acontecimiento fueron los atentados terroristas de Casablanca ocurridos el 16 de mayo de 2003. Estos ataques representaron un punto de inflexión en las políticas de Mohamed VI, cuyo proceso aperturista experimentó un repliegue hacia una perspectiva securitaria basada en la coerción del campo islamista, y que condujo a un refortalecimiento de su monopolio del campo religioso.

En ambos escenarios, al-Adl wa-l-Ihsane reaccionó a través de la formación de un bloque islamista, a través del cual coordinar sus acciones y respuestas. Como hemos visto, la visibilización de las corrientes islamistas radicales conllevó, indirectamente, una

politización del campo islamista, obligando a los actores islamistas a posicionarse con respecto al régimen y a atenuar su componente espiritual, frente al político (Darif, 2010: 179). Las preocupaciones políticas y securitarias reflejaron, a su vez, la existencia de un fuerte *cleavage* entre los actores islamistas y aquellos contrarios a la politización del islam (únicamente dispuestos a aceptar la autoridad religiosa del monarca). Esta división social y la persecución de la que fueron objeto (desde una perspectiva política cabe destacar la presión ejercida sobre el PJD y el proceso de domesticación que resulta de la misma [Tomé Alonso, 2015: 178]) condujo a los distintos movimientos islamistas a organizarse de manera conjunta en un bloque islamista (formado por al-Adl wa-l-Ihsane, el Movimiento por la *Umma*, Alternativa Civilizatoria, el MUR y el Club del Pensamiento Islámico), reunido bajo el nombre de “Movimientos islamistas marroquíes”. En esta colaboración puede observarse un segundo elemento de división, entre partidos políticos y asociaciones legales o no legales, personificado en las reticencias del PJD de colaborar y ser identificado con este bloque.

Aunque al-Adl wa-l-Ihsane no se vio directamente afectada por los atentados de Casablanca, la contracción de derechos y libertades y la campaña de detenciones y de presión mediática y social contra los islamistas repercutió inevitablemente sobre la asociación. Por un lado, se vio forzada a limitar su volumen de actividad y atemperar su postura de oposición. Por otro lado, sus espacios principales de acción y contacto con la sociedad se vieron especialmente afectados por las restricciones impulsadas por el régimen, como son el ámbito religioso (control de las mezquitas y de los discursos religiosos, restricciones a las actividades espirituales en los domicilios privados, etc.) y las actividades de carácter social, debido a la mayor inversión del régimen en este ámbito. Más complejo ha sido el análisis de la postura de al-Adl wa-l-Ihsane durante el lustro de controversias en torno a la reforma de la *Mudawana*. Durante este periodo, el movimiento intentó posicionarse como una “tercera vía”, que abogase por la reforma del código legal sin distanciarse del marco referencial y legislativo religioso, a través del impulso de un “mithaq islámico” (literalmente, acuerdo islámico), que entendía el islam como una base común a toda la población y, por tanto, inclusiva de todos los actores.

Su diferenciación del bloque islamista y, sin embargo, su participación en la manifestación de Casablanca del año 2000 refleja el cálculo político que rigió su acción, que la condujo a situarse en un punto intermedio entre la colaboración y solidaridad con el resto de asociaciones islamistas, y la competición con las mismas, a riesgo de perder atractivo entre la población conservadora.

Finalmente, no logró llevar a cabo su propósito de posicionarse como una tercera vía y escapar de la lógica de bloques existente (dentro de la cual se inscribiría su participación en la manifestación de Casablanca, el 12 de marzo de 2000). El drástico cambio de contexto ocurrido en 2003 impidió, a su vez, al bloque islamista mantener su rechazo a la *Mudawana*, beneficiando al rey, que logró reforzar su relevancia como árbitro del sistema y Comendador de los creyentes, al tiempo que suprimió el intento de participación política de la sociedad civil, trasladando la iniciativa a una esfera de su control, como es la religiosa. A pesar de ello, como señala Ramírez, el hecho de que el texto final de la *Mudawana* se insertase en un marco referencial islámico puede considerarse una victoria para este movimiento islamista, favorable a la reforma del texto, pero sin abandonar su identidad religiosa. Desde esta perspectiva, para la asociación, el nuevo texto legislativo demostraba la posibilidad de transformación del sistema y la necesidad de que este cambio se encuadrara en el islam (Ramírez, 2004: 22).

Un segundo factor explicativo de su acción es la existencia de tensiones en el seno de la asociación, consecuencia de las presiones ejercidas desde la sección femenina liderada por Nadia Yassine y las reticencias de los sectores más tradicionales (Yafout, 2016: 64). La doble campaña político-religiosa impulsada por al-Adl wa-l-Ihsane entre los años 2005 y 2006 (analizada en el capítulo 9) constituye, en nuestra opinión, un momento clave para comprender el desarrollo estratégico de este actor islamista. La adopción de una postura proactiva por parte de la asociación, único momento de todas las coyunturas analizadas en las que lidera la iniciativa de la acción, nos conduce a preguntarnos por los motivos por los cuales decidió promover estas campañas. Si bien no es posible ofrecer una respuesta determinante, factores externos, como un clima internacional favorable a la aceptación política del movimiento (impulsado por un giro en la estrategia de Estados Unidos con respecto a los movimientos islamistas no violentos) y la presión suscitada por las previsiones electorales del Partido de la Justicia y el Desarrollo, así como factores de orden interno, como la existencia de tensiones en el seno del movimiento, entre la participación política, la predominancia de la acción religiosa o la cuestión de la sucesión y el papel que Nadia Yassine habría de desempeñar en la misma (Tozy, 2009: 73; Entrevista nº 26⁶¹¹), o, en nuestra opinión, su percepción de una mejor acogida de la iniciativa por el resto de actores islamistas, parecen susceptibles de explicar la decisión tomada.

⁶¹¹ Entrevista nº 26, M. Darif, especialista en movimientos islamistas en Marruecos, 10/03/2017.

La cuestión de las visiones y el “gran acontecimiento” anunciado, sin embargo, fueron muy criticadas en el plano religioso (entre las que destacan las críticas emitidas desde el MUR por Ahmed Raissouni, antiguo Secretario general del movimiento) y demonizados por los medios de comunicación. La vinculación de estas visiones a la campaña de “puertas abiertas” iniciada un año más tarde, que tenía por objetivo promover el conocimiento del Círculo Político de la asociación, culminó en una dura ola de represión contra los miembros de al-Adl wa-l-Ihsane y una nueva limitación a sus actividades⁶¹². Aunque el número de detenidos procesados fue muy bajo, lo que sugiere que el objetivo de la campaña era imponer unos márgenes de acción, dentro del statu quo mantenido entre al-Adl wa-l-Ihsane y el régimen, consideramos que la iniciativa mostró la limitada capacidad de acción política que tenía la asociación desde el ámbito religioso, en un escenario caracterizado por el monopolio del rey (en torno del cual se erige un vasto aparato religioso), la fragmentación del campo religioso y la competencia entre los distintos actores islamistas en el ámbito político. De este modo, consideramos que el fracaso de la doble campaña “visiones-puertas abiertas” supuso un giro en la estrategia de acción de al-Adl wa-l-Ihsane y un distanciamiento del bloque islamista, que hasta el momento había constituido su marco de referencia en la búsqueda de aliados para la acción política. Además de las críticas expresadas por los actores islamistas contra las visiones anunciadas por al-Adl wa-l-Ihsane, la progresiva integración del PJD en el campo institucional (a costa de una moderación de su naturaleza religiosa y la aceptación de la autoridad espiritual del monarca) y la ilegalización de Alternativa civilizatoria y el Movimiento por la *Umma* en 2008 contribuyeron a reflejar las limitaciones a las que hacía frente el recurso a la acción espiritual para lograr objetivos políticos.

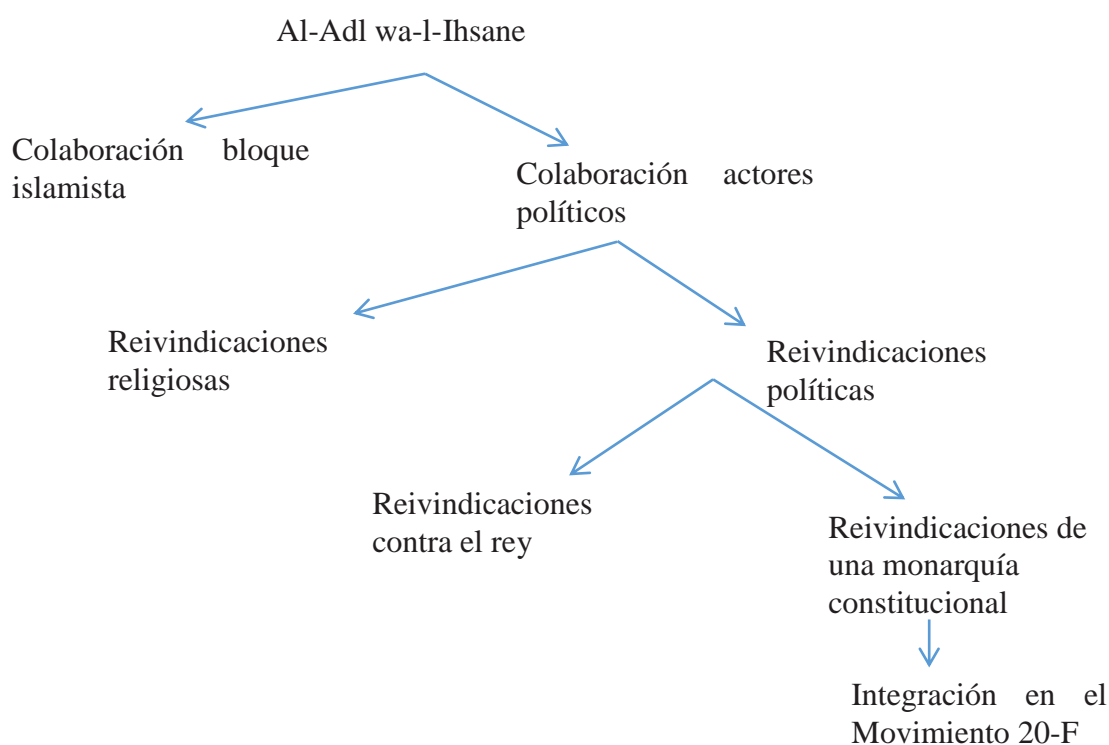
Tras varios años de menor actividad, el inesperado estallido de las protestas antiautoritarias de 2011, capitalizadas en Marruecos por el movimiento popular 20 de febrero (movimiento 20-F), les otorgó la oportunidad de recuperar su actividad política y proyección mediática. En un contexto favorable a la contestación política, al-Adl wa-l-Ihsane se integró en el movimiento 20-F dos días antes de la primera manifestación (el 20 de febrero de 2011, que dio nombre al movimiento). Su aceptación de un marco de

⁶¹² Las distintas fuentes consultadas estiman que fueron arrestados entre 2.300 y 3.000 miembros a lo largo del año 2006. Véase Vermeren (2011: 182) o Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). “ذ. فتح الله أرسلان في استجواب جديد”. [en línea], *Aljamaa*, 12/10/2006. Disponible en:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2006/10/12/ذ-فتح-الله-أرسلان-في-استجواب-جديد-بجريد>>. [consultado el 12/03/2018]

reivindicaciones moderado (la concesión más notable fue la ausencia de críticas o reivindicaciones contra el monarca) y del programa de acción y mensajes propuesto por el movimiento 20-F (el cual evitaba las identificaciones partidarias o las proclamas relacionadas con el islam) le permitió establecer relaciones con actores político-sociales ideológicamente alejados de la asociación sobre un criterio político. A pesar de ello, su encuadre de las protestas en un marco de referencia religioso, mediante la identificación del levantamiento popular con el concepto de *qawma* (قومَة) elaborado por el *sheij* Yassine, sugiere que su mayor colaboración con los actores de la oposición y seculares no implicó un distanciamiento del islam como referente ideológico movilizador. La siguiente tabla representa el proceso de toma de decisiones de al-Adl wa-l-Ihsane, que le condujo finalmente a la colaboración en el seno del movimiento 20-F:

Figura 4: Incorporación de al-Adl wa-l-Ihsane al movimiento 20-F



Fuente: Elaboración propia

Las protestas reflejaron la capacidad de adaptación y supervivencia de la monarquía, que abortó las protestas a través de una postura que combinó una represión moderada de los manifestantes con el anuncio de un programa controlado de reformas parciales, elaborado por una Comisión constitucional (*top-down approach*) y aprobado mediante referéndum

en junio de 2011 (Feliu e Izquierdo Brichs, 2016: 216). El *modus operandi* adoptado por Mohamed VI se inscribe en la estrategia política desarrollada por Hassan II para acallar a la oposición, basada en una combinación entre negociación y represión limitada (Bennafla y Seniguer, 2011: 153).

A pesar de la efectiva desactivación de las protestas, éstas tuvieron múltiples consecuencias beneficiosas para los actores de oposición del país. Por un lado, las protestas lograron superar muchas de las líneas rojas hasta entonces impuestas, levantando el velo de censura que rodeaba a determinados aspectos del régimen marroquí (un ejemplo de ello fue la denuncia de la cárcel de Temara [región de Rabat-Salé-Kenitra], una prisión ilegal y centro de torturas) (Baylocq y Granci, 2013: 253) y desembocado en un breve periodo de apertura política. Por otro lado, las colaboraciones llevadas a cabo durante este periodo supusieron una superación de la desconfianza que hasta entonces habían bloqueado las relaciones entre los movimientos de oposición y a al-Adl wa-l-Ihsane⁶¹³.

Las revueltas, extintas a finales de diciembre de 2011 tras la partida de al-Adl wa-l-Ihsane del movimiento 20-F, desembocaron en un escenario caracterizado por un breve periodo de reactivación política (cuya dinámica aperturista comenzó a limitarse, sin embargo, a partir de 2013 [Monjib, 2015: 176]) y lo que se ha denominado “contexto post-20-F”, que sugiere una mayor sensibilidad política y activismo por parte de la población y sociedad civil (en cuya dinámica pueden inscribirse las protestas en el Rif y su resonancia en el resto del país, que se suceden en el momento de redacción de esta investigación). Como se ha puesto de manifiesto en el capítulo 11, es difícil diferenciar entre las repercusiones de las protestas de 2011 y las consecuencias de la muerte del *sheij* Yassine (el 12 de diciembre de 2012), Guía espiritual desde la fundación de la asociación islamista en 1981, debido a la proximidad cronológica de ambos sucesos. Este periodo (2012-2018) se ha caracterizado por una mayor colaboración y contacto con otros actores político-sociales –como se desarrolla en el próximo apartado (12.2)– no en base a un criterio religioso, sino político. Ésta parece estar siendo especialmente fructífera en el caso del partido Annahj Addimoqrati. Este mayor contacto, también reflejado sobre una mayor participación en las acciones convocadas por los sindicatos del país, ha otorgado a al-Adl wa-l-Ihsane una mayor oportunidad de afianzar su posición en el sistema político, y

⁶¹³ Entrevista nº 17, B. El Bakkouchi, miembro de AWI, 08/02/2017; entrevista nº 40, A. El Harrif, ex Secretario general de Annahj Addimoqrati, 21/04/2017.

dentro de éste, en el campo de la oposición; le ha permitido estrechar sus contactos con otros actores del ámbito de la contestación política, y aumentar su presencia en el ámbito institucional, en especial en los sindicatos. Esta acción sindical, y otras acciones como su respuesta a los traslados y despido de funcionarios de los que son objetivo desde principios del año 2017, parecen sugerir una mayor capacidad de traslado de sus reivindicaciones de la calle y la movilización social, al terreno institucional.

12.2. La especialización política de al-Adl wa-l-Ihsane

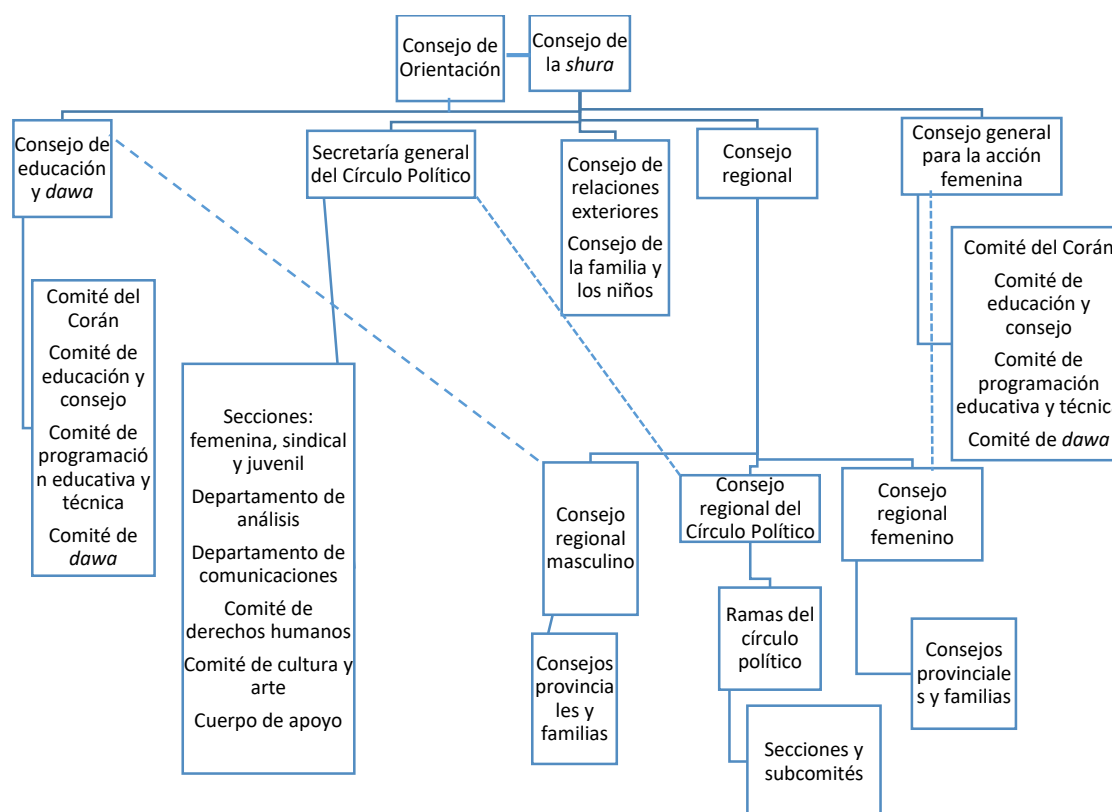
A lo largo de la investigación realizada se ha observado un proceso de especialización política de al-Adl wa-l-Ihsane, entendido como un aumento de la actividad política del movimiento y su interés por intervenir en las cuestiones políticas del reino. Éste comprende una primera reorganización formal, a través de la creación del Círculo Político y su progresiva ampliación y complejización. Destaca, a este respecto, el impulso de un nuevo programa político a partir de 2006⁶¹⁴, que preveía la creación de nuevos mecanismos que promoviesen una mayor eficacia en el ámbito político y dotaban de una nueva estructura organizativa al Círculo Político⁶¹⁵. De este modo, la especialización estructural se ha completado gradualmente mediante la incorporación de los comités y organismos técnicos bajo el paraguas de este Círculo. De igual modo, se ha complementado a través de un proceso de regionalización que tiene por objetivo otorgar una mayor autonomía a los órganos locales. A pesar de ello, la asociación ha mantenido una estructura jerarquizada que restringe la flexibilidad de acción de los órganos inferiores. La siguiente figura muestra, de forma simplificada, la estructura adoptada por la asociación a partir de 2012:

⁶¹⁴ Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). “استجاب للآستاذ عبد الواحد المتوكل ب’الشرق الأوسط’” [en línea], *Aljamaa*, 20/01/2006. Disponible en:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2006/01/20/استجاب-للأستاذ-عبد-الواحد-المتوكل-ب-الشرق-الأوسط/>> [consultado el 12/03/2018]

⁶¹⁵ Entrevista nº 19, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 14/02/2017.

Figura 5: Estructura de al-Adl wa-l-Ihsane a partir de 2012



Fuente: Elaboración propia a partir de Al-Adl wa-l-Ihsane (2016: 13) y entrevista n° 43⁶¹⁶.

La especialización se ha reflejado, asimismo, en sus focos de actividad y búsqueda de alianzas. Como hemos visto, en este sentido, las protestas de 2011 reflejaron una mayor capacidad de diálogo y realización de concesiones, con el objetivo de formar un bloque político de contestación. Desde esta perspectiva, la postura de al-Adl wa-l-Ihsane con respecto al resto de actores del sistema ha estado determinada por dos criterios diferenciados: un criterio de carácter religioso y otro político⁶¹⁷. Inicialmente, al-Adl wa-l-Ihsane orientó sus relaciones conforme al criterio religioso, buscando alianzas con otros movimientos islamistas, como demuestra la intención inicial del movimiento, durante los años 80, de formar un bloque islamista unificado, bajo el nombre de *Usrat al-yamaa* (أسرة الجماعة). Pese al fracaso de este primer intento, el posicionamiento de la asociación ante acontecimientos tales como la reforma del Código de Familia o los

⁶¹⁶ Entrevista n° 43, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 12/05/2017.

⁶¹⁷ *Ibid.*

atentados de Casablanca de 2003 demuestran la constancia de la integración de al-Adl wa-l-Ihsane en el bloque islamista.

Las protestas populares de 2011 potenciaron la colaboración entre actores en base a un criterio político, en la que mantenían una postura cercana con respecto al modelo constitucional del país y al papel que la monarquía debía desempeñar en éste. En los años posteriores a 2011, al-Adl wa-l-Ihsane ha mantenido este mismo criterio en la búsqueda de alianzas, delimitando el diálogo entre los actores contrarios al régimen majzení y, por lo tanto, haciendo de los movimientos y partidos políticos su principal prioridad⁶¹⁸. Como explica Iharchane, miembro del Círculo Político de la asociación:

“On est devant deux critères sur lesquelles on se base pour faire notre relation avec les autres. Soit on se base sur le critère religieux, ou on se base sur le critère politique. Si on se base sur le critère religieux, je pense qu’on est en train de faire une alliance religieuse, et non pas politique, et pour cela, on est obligé de faire cette alliance avec le PJD, avec les salafistes, etc. Mais, du point de vue politique, le PJD a choisi une autre voie, qui est très contradictoire avec la voie qu’a choisie AWI. Donc, le critère de séparation dans le champ politique ne doit pas être ni religieux, ni idéologique. On pense que le critère, maintenant, pour faire cette séparation, dans ce temps, c’est le critère politique, qui est avec un changement au Maroc, qui est conservateur. Qu’est-ce que ça veut dire « le changement politique » ? C’est la révision de la Constitution, la liberté publique, les élections transparentes, l’alternatif, la souveraineté du peuple, etc.

Ce pour cela qu’on trouve que dans cette alliance, si on a choisi cette critère politique, on peut trouver des islamistes, de gauchistes, de libéraux, et même ici, on peut trouver dans la même alliance le USFP, le PPS, le PJD, le RNI... la base est toujours politique, et ce n’est pas religieux. C’est pour cela qu’on est très ouvert de faire des alliances avec la gauche, parce qu’on parle de mêmes résultats d’évaluation de cette instant politique au Maroc.”⁶¹⁹

La evolución de esta postura se corresponde con un reconocimiento de su incapacidad para revertir el sistema político marroquí en solitario⁶²⁰. Sobre esta aserción influye la naturaleza mixta (político-religiosa) de la asociación, ya que, como explica Monjib, el hecho de que sus seguidores no sean propiamente “militantes políticos” limita su capacidad de movilización, al carecer de la constancia de los activistas políticos y tener que hacer frente a otro tipo de limitaciones, de carácter geográfico, económico (gastos de desplazamiento), familiar (presencia de niños en sus actividades), etc.⁶²¹

⁶¹⁸ Entrevista n° 32, Rochdi Bovebri, miembro de AWI, 28/03/2017.

⁶¹⁹ Entrevista n° 43, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 12/05/2017.

⁶²⁰ Entrevista n° 42, M. Salmi, miembro del Círculo Político de AWI, 09/05/2017.

⁶²¹ Entrevista n° 25, M. Monjib, activista, académico y miembro del M20F, 06/03/2017.

Un segundo factor que influye sobre su postura política ha sido su carácter de *outsider* al sistema institucional, lo que les ha permitido mantener una postura política menos flexible y menos propicia a la realización de concesiones. Este factor ha condicionado la predisposición de al-Adl wa-l-Ihsane de participar en alianzas conjuntas, de forma que su decisión se basa en una evaluación entre la legitimidad que está dispuesta a perder, mediante la realización de concesiones políticas o religiosas, y la fuerza política que la alianza le puede otorgar. Como señala Abdelmoumni, la necesidad de mantener este equilibrio condicionará su compromiso con la formación de un “movimiento histórico portador” de cambios⁶²².

En este sentido, se plantea la cuestión de si este cambio de criterio hubiese sido posible de continuar presente Abdesselam Yassine o si el giro está condicionado al fallecimiento del Guía espiritual de la asociación. Aunque no es posible ofrecer una respuesta determinante, sí pueden ofrecerse una serie de reflexiones al respecto. En primer lugar, desde el fallecimiento de Yassine en 2012, la asociación ha declarado, de manera constante, su intención de mantener la misma línea de acción desarrollada por su fundador⁶²³. Asimismo, esta búsqueda de un pacto nacional y la llamada al diálogo son coherentes con los planteamientos iniciales de la asociación y no representan, desde esta perspectiva, una innovación en su acción. Tampoco es una novedad el mayor pragmatismo político demostrado por al-Adl wa-l-Ihsane en los últimos años, el cual pudo observarse en su colaboración con la izquierda durante las protestas populares de 2011, cuando Yassine todavía dirigía el movimiento, si bien ya se encontraba en un estado de salud muy delicado. Desde la perspectiva contraria, debe apreciarse, también, las repercusiones negativas que hubiese podido tener la presencia de un líder fuerte y de una figura mística, “que tiene necesidad de absolutos”⁶²⁴, que hubiese podido coartar la flexibilidad mostrada por el movimiento y dificultar la búsqueda de posturas comunes con otras fuerzas con las que comparten los objetivos, pero no la ideología.

Esta búsqueda de alianzas políticas se ha reflejado, también, en una reformulación de su propuesta de diálogo y modelo de gobierno. Inicialmente, al-Adl wa-l-Ihsane se fundó

⁶²² Entrevista n° 36, F. Abdelmoumni, activista, académico, miembro del M20F, 03/04/2017.

⁶²³ Jouhari, Noureddine (2013). “Fathallah Aarsalane, “Nous voulons créer un parti politique dans la légalité”” [en línea], Maroc Hebdo International, 19/01/2013. Disponible en: <<http://www.maghress.com/fr/marochebdo/105383>>. [consultado el 12/03/2018]

⁶²⁴ Entrevista n° 36, F. Abdelmoumni, activista, académico, miembro del M20F, 03/04/2017.

con el objetivo de impulsar un diálogo islámico, es decir, un diálogo con el resto de actores islamistas marroquíes. En este sentido se inscriben los primeros pasos de contestación al régimen de Yassine, que trató, durante los años que siguieron a su liberación a finales de los 70, de reunir a los movimientos islamistas de Marruecos bajo su liderazgo⁶²⁵. La imposibilidad de culminar esta tarea condujo a la fundación de al-Adl wa-l-Ihsane en 1981 (bajo el nombre de *Usrat al-yamaa*). El primer llamamiento al diálogo de la asociación, con la promoción de la primera jornada nacional de diálogo en el año 2000⁶²⁶ (coincidiendo con la publicación de la carta a Mohamed VI “Mémorandum à qui de droit”) se apoyó en unos planteamientos similares, tomando como base la propuesta de carta abierta a Hassan II “El islam o el diluvio”, redactada por Yassine en 1974. El fracaso de esta primera iniciativa condujo a una segunda propuesta de diálogo, elaborada a mediados del 2000 en el marco del diálogo promovido entre islamistas y secularistas entre los años 2007 y 2008⁶²⁷. Esta segunda propuesta ampliaba el margen de diálogo y los actores involucrados, pero mantenía el islam como marco de referencia para las negociaciones.

A partir de 2011, sin embargo, se han alejado del islam como marco referencial de diálogo, desarrollando la noción de “Estado civil” como un modelo político democrático y de carácter transitorio⁶²⁸, que permita una base de negociación entre los actores políticos y sociales para la elaboración de una nueva Constitución. Aunque se trata de un modelo no concretado, éste sería elaborado en una fase de transición desde un modelo autoritario a uno democrático, por un comité representativo elegido por el pueblo, el cual habría de aprobar, a su vez, la nueva Constitución por referéndum. Como explica un miembro del Círculo Político:

“Pendant le mouvement de 20-F, on a toujours revendiqué une Constitution qui sera promulgué par un comité élu par le peuple, d’une manière démocratique, à fin qu’il rédige un projet de constitution que sera soumis en référendum. C’est la démarche démocratique

⁶²⁵ Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). “مسيرة العدل والإحسان: أزيد من عقدين بين المحنة والمنحة” [en línea], *Aljamaa*, 04/02/2009. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25103.shtml>> [consultado el 12/03/2018]

⁶²⁶ Puede consultarse este llamamiento en: <https://www.aljamaa.net/ar/2000/01/27/-بيان-بمناسبة-مرور-عشر-سنوات-على-حصار-ال>

⁶²⁷ Puede considerarse, de igual modo, que el modelo de “*mithaq islámico*” propuesto por al-Adl wa-l-Ihsane durante las protestas por la reforma de la *Mudawana* se enmarca en esta misma propuesta.

⁶²⁸ Entrevista n° 32, R. Bovebri, miembro de AWI, 28/03/2017.

pour une Constitution qui reflète la volonté de l'État et que représentera réellement ce que le peuple veut. C'est que nous avons revendiqué, mais, malheureusement, ce n'est pas ce qui a eu lieu dans la Constitution de 2011.⁶²⁹

La siguiente tabla recoge la evolución de las propuestas de diálogo realizadas:

Tabla 9: Evolución de la propuesta de diálogo y modelo político de al-Adl wa-l-Ihsane

Modelo político propuesto	Actores involucrados en el diálogo	Marco referencial del modelo político propuesto	Actores involucrados en su elaboración
Diálogo islámico	Actores islamistas	Religioso	Religiosos
Diálogo nacional basado en el islam	Todos los actores religiosos, políticos y sociales	Religioso	Actores político- sociales
Estado civil	Todos los actores religiosos, políticos y sociales	Democrático, a elegir por el pueblo	Comité elegido por el pueblo

Fuente: Elaboración propia

Por otro lado, el proceso de especialización política que ha experimentado al-Adl wa-l-Ihsane a lo largo de las dos últimas décadas parece haberse reflejado en una integración de la asociación en el ámbito político contestatario, sin modificar su carácter de *outsider* del sistema. Como se expone en el capítulo 11, la asociación justifica su no constitución como partido y su falta de interés por participar en el sistema político institucional apoyándose en dos factores: la falta de voluntad de las autoridades de legalizar a la asociación y la inexistencia de un régimen democrático competitivo que pudiese conducirles al poder de manera electoral⁶³⁰. Un tercer elemento que parece determinar su decisión de no participación política es la adopción de una estrategia de acción largoplacista y, en consecuencia, su decisión de esperar al surgimiento de un momento político propicio que justifique su decisión de integración política. Como afirmaba A. Moutaouakil, presidente del Círculo Político, ante una pregunta en torno a

⁶²⁹ Entrevista n° 43, O. Iharchane, miembro del Círculo Político de AWI, 12/05/2017.

⁶³⁰ Radi, Omar (2013): "Al Adl reste Al Adl" [en línea], *Lakome*, 08/01/2013. Disponible en: <https://www.maghress.com/fr/lakomefr/1226>. [consultado el 12/03/2018]

su interés por participar en el juego político, en el año 2016: “We need to have a good beginning and a clear agenda”⁶³¹.

Esta negativa a participar nos ha conducido a preguntarnos por el estado de las relaciones de al-Adl wa-l-Ihsane con el rey, Mohamed VI, y si su llegada al trono ha significado un cambio de postura con respecto a la monarquía. Desde esta perspectiva, la asociación continúa negándose a reconocer la autoridad religiosa del rey y su estatus como Comendador de los creyentes, además de haber mantenido su crítica a la posición ejecutiva mantenida por la monarquía en el país, la cual constituye el eje principal de todas sus críticas⁶³². Este planteamiento político es consecuencia de la estructura de poder de Marruecos y del papel hegemónico que la monarquía representa en la misma. No obstante, a pesar de estas críticas y del mantenimiento de su negativa a participar en las elecciones del país, tras su experiencia en el movimiento 20-F, en el contexto de las protestas populares de 2011, la asociación parece haber suavizado su postura hacia la monarquía con el propósito de lograr una mayor confluencia con el resto de actores políticos de oposición al régimen. En este sentido, en declaraciones realizadas durante los últimos años previos a la redacción de esta tesis, el movimiento afirma no considerar importante el modelo de sistema político futuro (república, democracia constitucional, etc.) siempre que éste sea respetuoso con el juego democrático⁶³³.

Una segunda pregunta que nos hemos planteado con respecto a la relación de al-Adl wa-l-Ihsane con el régimen majzení está relacionada con la supervivencia de la asociación a lo largo de todos estos años. Esta cuestión parece especialmente pertinente en el contexto posterior a los atentados de Casablanca de 2003, cuando el régimen inició una fuerte campaña de represión contra el campo islamista, un contexto que hubiese permitido a la monarquía ejercer una respuesta determinante en torno a esta asociación. De este modo, se plantea la cuestión de: ¿por qué no elimina el Majzén a al-Adl wa-l-Ihsane?

⁶³¹ Hamid, Shami y McCants, William (2016). “Islamists on Islamism: An interview with Abdelouahad Motaouakal, leader in Morocco’s Al Adl wal Ihsane” [en línea], *Brooking Institution*, 21/10/2016. Disponible en: <<https://www.brookings.edu/blog/markaz/2016/10/21/interview-islamists-on-islamism-today/>> [consultado el 12/03/2018]

⁶³² Entrevista nº 45, M. Darif, especialista en movimientos islamistas en Marruecos, 10/03/2017.

⁶³³ Hamid, Shami y McCants, William (2016). “Islamists on Islamism: An interview with Abdelouahad Motaouakal, leader in Morocco’s Al Adl wal Ihsane” [en línea], *Brooking Institution*, 21/10/2016. Disponible en: <<https://www.brookings.edu/blog/markaz/2016/10/21/interview-islamists-on-islamism-today/>> [consultado el 12/03/2018]

Entre los factores que pueden explicar su decisión figuran: a) el elevado número de seguidores del que goza la asociación, que podría desembocar en un aumento de la disconformidad social en caso de una persecución indiscriminada contra la asociación⁶³⁴; b) de igual modo, se liberaría un espacio demasiado grande en el campo islamista, con el riesgo consecuente de qué actor islamista pasaría a ocupar ese espacio; c) el respeto del equilibrio mantenido con el régimen por parte de al-Adl wa-l-Ihsane, en el que se combina una contestación moderada con un margen controlado de libertad de acción; d) la distinción de al-Adl wa-l-Ihsane como un movimiento islamista no violento, que dificulta la justificación de una persecución de la asociación desde una perspectiva securitaria; y, e) la promoción por parte de al-Adl wa-l-Ihsane de un islam acorde a las interpretaciones y tradiciones marroquíes, lo que le permite posicionarse como un frente de contingencia ante las influencias religiosas procedentes de Oriente Medio⁶³⁵.

Por último, en lo que respecta a las implicaciones de la muerte del Guía espiritual del movimiento, el *sheij* Yassine, hasta el momento de redacción de esta investigación, ésta no parece haber afectado al funcionamiento o dirección de la asociación. Aunque la opacidad que rodea a la asociación no nos haya permitido profundizar en los procesos de renovación de élites del movimiento, la investigación ha tratado de dar cuenta de las posibles tensiones existentes entre una corriente predominantemente política y otra espiritual, así como entre una corriente con un carácter más progresista y una con una mayor tendencia conservadora. La existencia de estas distintas corrientes, si bien se ha reflejado con mayor intensidad en la desaparición de Nadia Yassine de los órganos de toma de decisiones o representación, no parece haber influido en el funcionamiento de la asociación. Ésta ha mantenido un carácter continuista, tanto en el nombramiento de Mohamed Abbadi como Secretario general, como en la renovación de los dirigentes del Círculo Político, en el que se ha mantenido a Abdelouahad Motaouakal como Presidente. De este modo, por el momento no es posible afirmar que esta asociación haya desarrollado una nueva estrategia posterior a la muerte del *sheij*, si bien aún es pronto para saber en qué modos puede afectar su desaparición. Pese a ello, y como se afirmaba al inicio del apartado, sí puede reconocerse una continuación de un proceso gradual de politización. Este proceso se ha ido conformando a medida que se debilitaba el campo

⁶³⁴ Entrevista n° 48, M. Willis, especialista en el mundo árabe e islámico, 08/12/2017.

⁶³⁵ Klein, G. (2012). "What future for Morocco's Al-Adl wal-Ihsane?" [en línea]. *Middle East online*, 21 de diciembre. <<http://www.middle-east-online.com/english/?id=56164>> [consultado el 12/03/2018]

islamista, sea por la desaparición de actores islamistas (ilegalización de Alternativa Civilizatoria y el Movimiento por la *Umma* y debilitación del campo salafista) o por su integración en la lógica del Majzén (Partido de la Justicia y el Desarrollo), y cristalizó en la participación de al-Adl wa-l-Ihsane en el movimiento 20-F con el resto de fuerzas políticas de contestación. Este aumento del contacto con otros actores políticos muestra una tendencia que se ha mantenido en los años posteriores a las revueltas del año 2011.

12.3. El islam político contestatario en la sociología del poder

El periodo temporal analizado muestra una tendencia generalizada a la politización por parte de los actores islamistas marroquíes. Ésta ha podido observarse en el proceso de especialización funcional de al-Adl wa-l-Ihsane –analizado en el apartado anterior–; en la integración de líderes salafíes en distintos partidos políticos y, de forma general, en su mayor interés por influir en la dimensión política del reino; así como en la participación y acceso al gobierno del Partido de la Justicia y el Desarrollo. Esta politización no se ha producido, necesariamente, dentro del ámbito institucional, como queda reflejado en el mantenimiento de al-Adl wa-l-Ihsane en el terreno de la oposición no legal o en la coordinación de las corrientes salafíes en el Comité Conjunto para la Defensa de los Detenidos Islamistas (CCDDI). Aunque no es el objeto de esta investigación realizar un análisis comparativo del escenario islamista internacional, esta tendencia parece tener similitudes con lo ocurrido en otros países de la región (véase, por ejemplo, el acceso de Ennahda al gobierno en Túnez o la participación de corrientes salafistas en las elecciones egipcias tras 2011).

Desde esta perspectiva puede constatararse la decisión de al-Adl wa-l-Ihsane de mantenerse como un actor contestatario, *outsider* del sistema, a través de la adopción de un discurso de crítica estructural del sistema político y responsabilización al Majzén como élite primaria del mismo. El análisis de su actividad permite observar la construcción de un modelo de acción “desde abajo” (*bottom-up*) y las dificultades a los obstáculos sistémicos a los que se enfrenta. Por un lado, su actuación desde fuera del sistema limita su margen de maniobra y el número de actores con los que construir una red de acción, sea por su defensa de postulados ideológicos opuestos o por el desinterés de los terceros actores ante las posibles consecuencias de colaborar con este actor islamista. De igual modo, su posicionamiento ante el régimen entraña un esfuerzo por establecer una relación de competición linear con el Majzén, que le sitúe a la vanguardia de la contestación

político-social. Fruto de ello, y de su reafirmación de no participar en las instituciones legales, es su posicionamiento como principal actor de oposición al régimen⁶³⁶.

Por otro lado, la ausencia de actividad institucional limita los recursos a los que tiene acceso y las acciones que puede desarrollar, lo que se ha traducido en una excesiva dependencia de la movilización social a través de la cual reforzar su posición en el sistema político. Pese a la eficacia que parecen tener la asistencia social y las actividades espirituales como medio de reclutamiento (Ben Elmostafa, 2007: 171; Belal, 2006: 167), la asociación requiere de la acción política para mantener su presencia ante el régimen – a lo que, comúnmente, nos hemos referido como la realización de demostraciones de fuerza– y para otorgar credibilidad a sus planteamientos y objetivos políticos, de cara a sus propios seguidores (Aourid, 2015: 105). Esto restringe su capacidad de iniciativa y les obliga a aprovechar los climas de conflicto existentes (de las distintas coyunturas críticas analizadas, tan sólo adoptan una actitud proactiva en el lanzamiento de las campañas de visiones y de puertas abiertas, en 2005 y 2006). El resultado es una acción por “picos de actividad”, entre los cuales la asociación mantiene un perfil más bajo, que prioriza la acción local. En este sentido, conviene señalar, por último, la capacidad de trasladar algunas de sus acciones al ámbito institucional que le ha otorgado su colaboración con otros actores oficiales, como han sido los sindicatos o la Asociación Marroquí de Derechos Humanos (AMDH), en los años posteriores a las protestas de 2011. Estas iniciativas han podido observarse, por ejemplo, en su presencia en las negociaciones entre gobierno y sindicatos, en el seno de estos últimos, o en sus acciones legales de protesta contra el despido o traslado de funcionarios llevado a cabo en 2017.

Desde esta perspectiva, es posible identificar la predominancia de una competición de carácter vertical con las élites primarias, complementada con una relación de colaboración horizontal. Durante los primeros años del periodo analizado, las relaciones de al-Adl wa-l-Ihsane en el eje horizontal estuvieron determinadas por la existencia de un *cleavage* islamista–no islamista, que ha podido observarse en la colaboración en un bloque islamista y en la polarización social ante cuestiones como la reforma de la *Mudawana* o los atentados de Casablanca de 2003. A este respecto, la presión ejercida contra el Partido de la Justicia y el Desarrollo (único partido islamista legal en aquel momento), frente a la dirigida contra al-Adl wa-l-Ihsane, reflejan la existencia de una

⁶³⁶ Entrevista n° 48, M. Willis, especialista en el mundo árabe e islámico, 08/12/2017.

mayor competencia entre las élites secundarias con este partido islamista, fruto de la percepción del mismo como una mayor amenaza a su posición en el sistema.

A pesar de ello, la participación de esta asociación islamista en la marcha de Casablanca del año 2000, fruto de lo que parecieron ser no sólo tensiones internas, sino también una presión externa ante sus seguidores, evidencia la existencia de una competencia natural entre las élites islamistas por el control y monopolio de la representación del islam. A pesar de ello, esta competencia parece haberse trasladado hacia una diferenciación en base a criterios políticos, más que por aspectos religiosos.

La evolución de las relaciones de al-Adl wa-l-Ihsane evidencia su interés por orientar sus alianzas hacia el ámbito de la contestación, lo que le permite construir una postura y un discurso de crítica común de carácter político. En este contexto debe entenderse la nueva tendencia de los movimientos islamistas por adoptar un léxico de defensa de la democracia y los derechos humanos (Izquierdo Brichs, 2011: 24), lo que les permite reformular sus críticas al sistema en base a un criterio político y aceptado por el resto de movimientos de oposición y contestación. La adopción de este discurso permite, al mismo tiempo, mantener el marco referencial ético-moral que caracteriza su discurso y acción (Macías Amoretti, 2013: 320). Las reivindicaciones democráticas se entienden, de este modo, como una obligación ética inscrita en los valores del islam, aunando así el marco espiritual y el político.

En este sentido, como se señalaba en el capítulo 5, se observa una proyección ideológica transversal, que enmarca todos los ámbitos de acción de esta asociación islamista. Desde este punto de vista, el fin último de al-Adl wa-l-Ihsane es la transformación de la sociedad en base a un nuevo marco referencial islámico, el cual encuadra todas sus acciones. De este modo, como señala Zemni, “la acción política y social son partes integrantes del resurgimiento espiritual” perseguido por al-Adl wa-l-Ihsane (Zemni, 2013: 141). Asimismo, la singularidad del islam marroquí y el papel fundamental que ocupa el islam como pilar de legitimidad del régimen majzení han permitido que la construcción ideológica de al-Adl wa-l-Ihsane se apoye, desde una perspectiva gramsciana, sobre el mismo marco ideológico que conforma la estructura en la que actúan las distintas élites del país.

Desde esta perspectiva ideológica, Mohamed VI ha respondido, desde su llegada al trono en 1999, a través de un reforzamiento del control del campo religioso, mediante una burocratización de los actores religiosos favorables al régimen (Waincott, 2017), la cooptación de los actores religiosos y la represión de aquellos actores islamistas

disidentes. Este mayor control se ha combinado con un mayor énfasis en los elementos que componen la identidad religiosa del país⁶³⁷: el sufismo, la escuela malikí, el rito *ashari* y el título de Comendador de los creyentes. La disolución de lo que se ha considerado un frente islamista y la mayor politización de los actores islamistas parecen evidenciar el éxito de la reestructuración del campo religioso. De igual modo, el monopolio del campo religioso ejercido por el Majzén y su control sobre las mezquitas ha intensificado la dependencia de al-Adl wa-l-Ihsane de la actividad en la calle, debido a su exclusión de estos espacios religiosos.

En lo que respecta a la relación de al-Adl wa-l-Ihsane con el rey, ésta muestra una evaluación de los costes de la acción de este movimiento islamista realizado de cara a la monarquía. Entre las razones de ese cálculo de costes y beneficios destacan la posición central de la misma en el sistema político marroquí y su capacidad rectora, y el carácter paralegal que caracteriza la situación de al-Adl wa-l-Ihsane. De este modo, pese a los intentos de al-Adl wa-l-Ihsane de situarse a la vanguardia en la oposición al rey, es el carácter rector de este último, y su capacidad para alterar el statu quo existente entre ambos actores, lo que define el diseño de la estrategia de este actor islamista.

Cabe, por último, destacar el mantenimiento del rechazo de la violencia como uno de los criterios principales de la acción de al-Adl wa-l-Ihsane, lo que contribuye, a su vez, a la pervivencia del statu quo existente entre esta asociación y la monarquía y dificulta su persecución en base a razones securitarias. Esta decisión constituye una trayectoria singular, caracterizada por la falta de institucionalización de este actor islamista, y, sin embargo, por su adopción, al mismo tiempo, de una postura moderada, que no recurre a la violencia. Esta postura contradice las tendencias generalmente identificadas en los actores islamistas, que plantean una dicotomía entre participación política o adopción de la violencia (Roy, 1994; Kepel, 2001; Tibi, 2008). De este modo, la asociación se presenta como una tercera vía, que evita la participación política, sin recurrir a la violencia, persiguiendo una transformación pacífica del sistema “desde abajo”, a través de una estrategia, de carácter largoplacista, de reislamización de la sociedad y búsqueda de pactos con terceros actores.

⁶³⁷ Entrevista n° 45, M. Darif, Especialista en movimientos islamistas en Marruecos, 30/06/2017.

Chapter 12. Conclusions

Throughout this research, we have analyzed the political action of al-Adl wa-l-Ihsane under the reign of Mohamed VI, with the goal of understanding the different factors, resources and events that have defined this Islamist association's political strategy. The period studied comprises the years 1999, year that the new king accessed to the throne, to 2018, year this PhD thesis is being submitted. With this purpose, we have posed ourselves the following questions, which factors and events led to al-Adl wa-l-Ihsane's participation in the antiauthoritarian protests of 2011? What consequences did its participation have? How has al-Adl wa-l-Ihsane's political action developed under Mohamed VI?

With the aim of answering these questions, we have divided this chapter in three sections. The first section (12.1) gathers the conclusions reached throughout the period studied, through the analysis of six critical junctures of special relevance for the development of al-Adl wa-l-Ihsane. Thus, we intend to explain the elements that led to al-Adl wa-l-Ihsane's participation in the February 20 Movement, which capitalized the 2011 protests, and the consequences this had. The second section (12.2) looks at the way its political action and position has evolved during this period, thus, trying to answer the third research question posed. The last section (12.3) connects the conclusions to the sociology of power, as the main theoretical approach used throughout this research, in order to contribute to the theoretical studies of political Islam in Morocco. The conclusions obtained can be summarized in the following points:

- The period studied shows a process of political specialization in al-Adl wa-l-Ihsane, both at a structural and functional level.
- Likewise, the research shows an evolution of its criteria in the search for alliances with third parties, from a religious criterion to a political one.
- This shift reflects an evolution of its proposal for dialogue and governance model, which has diminished its religious component and has led to its proposal of a "Civil State".
- This political specialization aims at strengthening its presence in the field of political contestation to the regime and doesn't imply its integration in the system's institutions.

- This shift hasn't implied a change in the status quo maintained with the monarchy, characterized by a moderated political contestation and a limited freedom of action.
- The period analyzed doesn't reflect an evolution in its political strategy after the death of *cheikh* Yassine in 2012.
- The period studied shows a general tendency in the Islamist field towards political specialization, both inside and outside the institutional field.
- The analysis of al-Adl wa-l-Ihsane's political action shows the predominance of a vertical competition for power with the primary elites, and a moderate orientation towards a horizontal collaboration.
- Al-Adl wa-l-Ihsane, as an Islamist actor, has developed an ideological cross-cutting action, so that its Islamic frame of reference defines all of its activities.
- Al-Adl wa-l-Ihsane presents itself as a third way that rejects both political integration and the use of violence. This constitutes a singular trajectory that contradicts the dichotomy political integration-violence generally assumed when looking at Islamist movements.

These conclusions are developed in detail in the following sections.

12.1 The action of al-Adl wa-l-Ihsane during the period studied (1999-2018)

The years 1999 and 2000 meant a reactivation of the Islamist association al-Adl wa-l-Ihsane, constrained during the 90s by the regime's pressure on its members, the tensions lived at the universities, and the imprisonment of its Spiritual Guide, *cheikh* Yassine, and part of its Guidance Council (Santucci and Benhlal, 1991: 778). The year 1999 showed a change of scenario, in which the access of Mohamed VI to the throne opened a window of political opportunity to al-Adl wa-l-Ihsane's action, framed in the liberalization process initiated by Hassan II in the 90s, in Mohamed VI's announced desire for a change of direction from the practices developed by his father during his 39 years of reign⁶³⁸, and in the promotion of a religious opening (releasing of *cheikh* Yassine

⁶³⁸ In this sense, we can understand, for instance, the two first speeches delivered by Mohamed VI, on the occasion of the Throne Ceremony, on July 30th 1999 (accessible in: <http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-du-trône-de-sa-majesté-le-roi-mohammed-vi>) and on the occasion of the king and people's

in the year 2000, institutional integration of the Party of Justice and Development in 1997, and the legalization of new Islamist associations –such as the Party of al-Badil al-Hadari or the Movement for the *Umma*– in the following years) (El Ayadi et al., 2005: 50). This change in this Islamist’s association opportunity structure was, in fact, confirmed almost a year after Mohamed VI’s arrival to the throne, with the release of Yassine on March 19th, 2000. A third conditioning factor of the path analyzed was the creation of the Political Circle, as a way of ensuring the movement’s functional specialization⁶³⁹, in 1998 and its public announcement in the year 2000.

This first years for Mohamed VI as a king portrayed his effort to redefine the country’s space for dissent. On the one hand, the Makhzen had managed to weaken this space through the liberalization process promoted by Hassan II in the 90s, through the cooptation of the country’s traditional opposition and its inclusion in a controlled space for political action. This process of integration offered a small margin for mobilization and demanded an explicit acceptance of the “rules of the game”, through the recognition of the king’s authority and the acceptance of its symbols (Willis, 2011: 143). The power structure presented by Morocco’s political regime and the diversity of resources to which the primary elite has access (and specially the monarchy) allowed this ruling elite to limit its control over its resources without it leading to political instability (Izquierdo Brichs, 2014: 112). From this perspective, Mohamed VI’s accession to the throne showed a continuity of Hassan II’s political practices, in which the liberalization process is understood as a strategy of “divide and conquer” (Waterbury, 1970: 144). This strategy aims at weakening the opposition, while diminishing the importance of the anti-establishment forces through the proliferation of actors in the political and social space. Throughout this process, Mohamed VI claimed a new pillar of legitimacy based on modernization, democracy and social development (Parejo and Feliu, 2009: 117).

On the other hand, Yassine’s release led to an increase in the movement’s activities. Its efforts during these first years were aimed at maintaining the *jamaa*’s importance in the opposition, as shown by the publication of the letter “Mémorandum à qui de droit”, and

revolution day, in August 20th 1999 (accessible in: <http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-du-46eme-anniversaire-de-la-revolution-du-roi-et-du-peuple>) [consulted on 12/03/2018]

⁶³⁹ Al-Adl wa-l-Ihsane (2016). “Période d’équilibre, épreuve du ‘Mémorandum’ (1998-2001). Renforcement du front politique dans le cadre de l’affermissement spirituel” [online], *Aljamaa*. Available at: <http://www.aljamaa.net/fr/document/1117.shtml>. [consulted on 01/02/2017]

by the tour organized by Yassine across the country. Even though *cheikh* Yassine relied on the same formula used in his 1974 letter (“Islam or the deluge”) and also adopted Quranic form of expression (نصيحة or advice), its new tone and its writing in French showed his interest in reaching a wider media projection and international recognition.

This was also reflected in the association’s use of the media, by taking advantage of the new digital era, which offered less controlled spaces of expression (Rachik, 2016). This resulted in the launching of three new websites and a new newspaper. They were, however, quickly suppressed.

Looking at the resources al-Adl wa-l-Ihsane has access to, there is a rise in its street mobilization, in the form of demonstrations or sit-ins, and whose goal is to compensate the appearance of new civil society actors and its absence from the institutional field.

This dynamic, however, came to an end with the appearance of two Islamist threats: first, the Casablanca demonstration against the reform of the *Moudawana* (Family Code) in the year 2000, which showed the force that al-Adl wa-l-Ihsane still had. Second, the Casablanca terrorist attacks of May 16th, 2003, which were a turning point in Mohamed VI’s politics. These led to a security-based shift in the liberalization process implemented since the 90s, to the restraint of the Islamist field and to a reinforcement of the king’s control of the religious field.

In both scenarios, al-Adl wa-l-Ihsane reacted by relying on an Islamist block, through which to coordinate its actions and answers. As we have seen, the sudden awareness on the existence of radical Islamist currents indirectly led to the politicization of the Islamist field, which reflected both on these movements’ need to position themselves with regard to the king, and in a decrease of their spiritual component, against their political dimension (Darif, 2010: 179). The political and security tensions also evinced the existence of a strong cleavage between the Islamist actors and those contrary to the political instrumentalization of Islam (see the religious authority of the monarch as an exception). This social division and the Islamists’ persecution (from a political perspective, we can highlight the pressure exerted against the PJD and the process of domestication it led to [Tomé, 2015: 178]) resulted in the organization of the different Islamist movements in an Islamist block (composed of al-Adl wa-l-Ihsane, the Movement for the *Umma*, al-Badil al-Hadari, the MUR and the Club of Islamic Thought), gathered under the name “Moroccan Islamist Movements”. This collaboration reveals a second element of division, between political parties and legal or non-legal associations, portrayed in the PJD’s reluctance to collaborate or be identified as part of this block.

Even though al-Adl wa-l-Ihsane wasn't directly affected by the Casablanca attacks, the restriction of rights and freedoms, the campaign of arrests, and the social and media pressure against the Islamist field had inevitable consequences over the movement. On the one hand, it was forced to limit its volume of activity and to attenuate its political opposition stance. On the other hand, its main spaces of action and contact with society were affected by these restrictions, such as the religious field (control of mosques and religious speeches, restrictions to spiritual activities carried out in private homes, etc.), or the social sphere, through an increase of the State's intervention in the field.

More difficult is to analyze al-Adl wa-l-Ihsane's position in the face of the five years of controversies raised by the reform of the *Moudawana*. During this period, the movement tried to present itself as a "third way", which defended the reform of the legal code within a religious framework, through the promotion of an "Islamic *mithaq*" (literally, an Islamic agreement), that understood Islam as a common foundation of society and, thus, tried to be inclusive of all actors.

Its attempt to distinguish itself from the Islamist block, but its participation in the Casablanca demonstration of the year 2000, reflect the political calculations that guided its action. Its actions show the movement interest to position itself at a middle point between the collaboration and solidarity with the rest of Islamist movements, and its perception of a certain competition with them, scared of losing its appeal among the conservative population if it didn't take part in the mobilizations.

Finally, it failed to succeed in its third way strategy and to escape from the existing logic of blocks. However, the dramatic events that arrived on 2003 prevented the Islamist block from maintain its rejection against the *Moudawana*, while benefiting the king, who managed to reinforce its position as the arbitrator of the system and Commander of the faithful, while at the same time preventing the civil society from intervening in politics and transferring the decision to one of his fields of control, as it is the religious field. Nevertheless, as Ramírez states, the fact that the *Moudawana's* final text was drafted within a religious framework can be considered a victory for al-Adl wa-l-Ihsane, who favored the reform of the legal text, but without losing its religious identity. From this perspective, the new text proved to this movement that a transformation of the system was possible, while maintaining an Islamic framework of reference (Ramírez, 2004: 22). A second element that may explain its action during this period is the existence of tensions within this Islamist association, resulting from the pressure exerted by the women's

section, led by Nadia Yassine, and the reluctance of the more traditional sectors (Yafout, 2016: 64).

The double campaign launched by al-Adl wa-l-Ihsane between the years 2005 and 2006 (studied in chapter 9) is, in our opinion, a key moment to understand this Islamist movement's strategic shift. Its adoption of a proactive position, the only moment of all the critical junctures analyzed in which he does so, poses the question of why these campaigns were promoted. Even though it is not possible to offer a definite answer, we consider that its decision was influenced by external factors, such as a favorable international context for the movement (promoted by the US shift in strategy regarding non-violent movements) and the pressure exerted by the PJD's foreseen electoral results, as well as internal factors, such as the tensions within the movement (for instance, the tensions between a more political branch and a more religious one, or the issue of Yassine's succession and the future role Nadia Yassine should play in the movement [Tozy, 2009: 73; Interview n° 26⁶⁴⁰]), or, in our opinion, its expectation of a better reception of the initiative by the rest of Islamist actors.

The visions and the "big event" announced were, however, very criticized from a religious perspective (among the main critics was Ahmed Raissouni, MUR's ancient Secretary General) and demonized in the media. The link established between the visions and the "open doors" day promoted the year after, which aimed at publicizing the movement's Political Circle, resulted in a severe wave of repression against al-Adl wa-l-Ihsane's members and new restrictions to their activities⁶⁴¹.

Even though the actual number of members prosecuted was very low, which seems to suggest that the campaign's intention was to establish a limit to their actions within the status quo maintained between the king and this Islamist association, we consider that the initiative showed the limited ability for political action the movement had in the religious arena. This sphere was defined by the king's control (surrounded by its vast religious apparatus), the fragmentation of the religious field and the competence between Islamist actors at a political level. Thus, we consider that the failure of the double campaign

⁶⁴⁰ Interview n° 26, M. Darif, specialist in Islamist movements in Morocco, 10/03/2017.

⁶⁴¹ Different sources consider that the number of arrested members reached between 2,300 and 3,000 people in 2006. See Vermeren (2011: 182) or Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). “ذ. فتح الله أرسلان في استجواب جديد بجريدة “المساء” [online], *Aljamaa*, 12/10/2006. Available at:

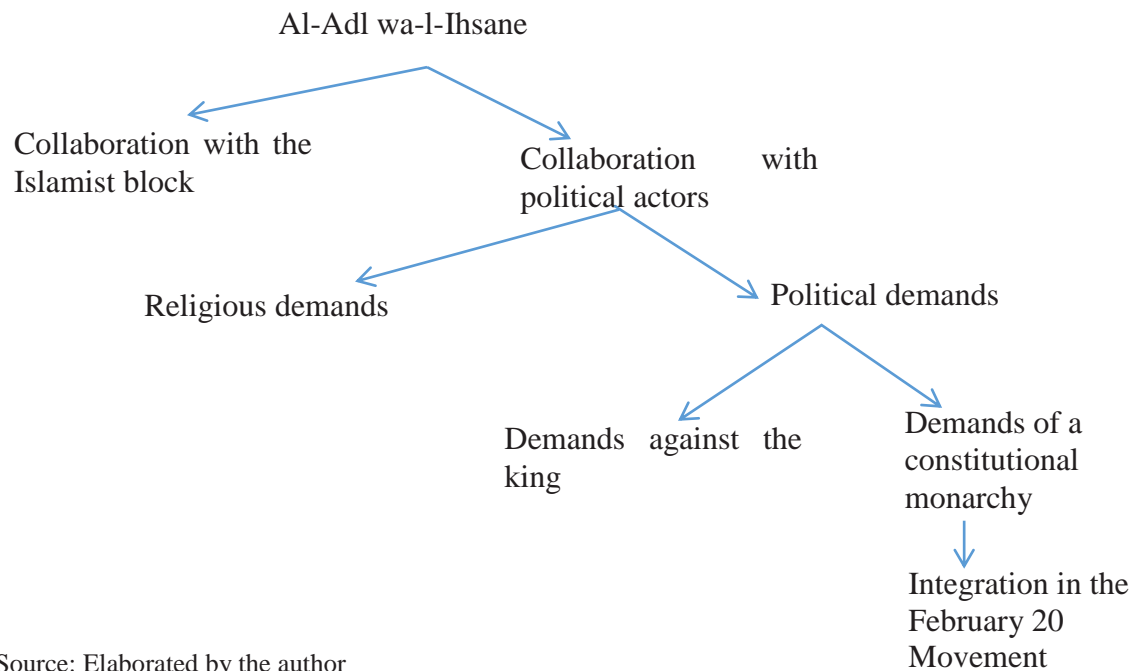
<<https://www.aljamaa.net/ar/2006/10/12/ذ-فتح-الله-أرسلان-في-استجواب-جديد-بجريدة>>. [consulted on 12/03/2018]

“visions-open doors” led to a shift in al-Adl wa-l-Ihsanes action strategy and to its distance from the Islamist block, which up until then had been its framework of reference in the search of allies for its political action. Besides the Islamist movement’s criticisms to the visions campaign, the steady integration of the PJD in the institutional field (at the expense of the mitigation of its religious components and the acceptance of the king’s religious authority) and the outlawing of the Party of al-Badil al-Hadari and the Movement for the *Umma* in 2008 contributed to show the limitation of relying on the spiritual action to reach political objectives.

After several years of less activity, the sudden burst of the antiauthoritarian uprising in 2011 –which materialized in Morocco through the February 20 Movement– gave al-Adl wa-l-Ihsane the chance of recovering its political activity and media projection. Its acceptance of a moderate set of demands (the most noticeable concession was the lack of criticism against the king) and of the actions and discourse promoted by the February 20 Movement (with no partisan identifications or references to Islam) allowed it to establish links with political and social actors that were far from it ideologically, based on a political criterion. Nevertheless, its framing of the protests in an Islamic reference, and their link to *cheikh* Yassine’s concept of *qawma* (قومة), suggest that its deeper collaboration with opposition and secular parties didn’t imply a mitigation of its Islamic frame of reference as an ideological mobilization resource.

The following figure represents al-Adl wa-l-Ihsane’s decision making process, which led it to participate in the February 20 Movement:

Figure 6: Al-Adl wa-l-Ihsane's integration in the February 20 Movement



The protests showed the king's ability to adapt and survive, deactivating the protests through a combination of a moderate repression of the demonstrations and a controlled process of partial reforms, in charge of a Constitutional Commission (top-down action) and approved by referendum in June 2011 (Feliu and Izquierdo Brichs, 2016: 216). The way of action used by Mohamed VI was similar to the political strategy employed by Hassan II to suppress the opposition, combining negotiation and limited repression (Bennafla and Seniguer, 2011: 153).

Despite the effective deactivation of the protests, these had several positive consequences for the regime's opposition. On one hand, they managed to lift some of the regime's red lines (for example, through the complaints against the prison of Temara [Rabat-Salé-Kenitra region], an illegal prison and torture center) (Baylocq and Granci, 2013: 253), and led to a short period of political opening. On the other hand, the collaborations within the February 20 Movement contributed to overcome the mistrusts that blocked the relations between the opposition movements and al-Adl wa-l-Ihsane⁶⁴².

The protests, which came to an end after al-Adl wa-l-Ihsane's withdrawal from the February 20 Movement in December 2011, led to a scenario characterized by a short

⁶⁴² Interview n° 17, B. El Bakkouchi, member of AWI, 08/02/2017; interview n° 40, A. El Harif, former Secretary General of Annahj Addimoqrati, 21/04/2017.

political reactivation (whose liberalizing dynamic began to limit in 2013 [Monjib, 2015: 176]) and by what we have named a “post-February 20 context”, which suggests a bigger political sensibility and activism by the civil society (as shown, for instance, by the protests of the Rif, which are taking place as we write this thesis). As stated in chapter 11, when analyzing al-Adl wa-l-Ihsane’s situation, it is difficult to distinguish between the consequences of the 2011 uprising and the death of *cheikh* Yassine (on December 12th, 2012), the movement’s Spiritual Guide since its foundation in 1981, due to the proximity of both events. This period (2012-2018) has been dominated by a bigger collaboration and contact among socio-political actors, not based on a religious criterion, but a political one –as developed in section 12.2. This seems to be especially fruitful in the case of Annahj Addimoqrati. This increase in contacts has also reflected in al-Adl wa-l-Ihsane’s participation in the country’s union activities, which have provided the movement with the opportunity of reinforcing its position in the system, within the opposition sphere. Likewise, it has allowed the movement to strengthen its links with other political opposition actors and to increase its presence in the institutional arena, especially through its actions within the trade unions. This labor action, and other initiatives such as their reaction to the firing and transfer of public employees since the beginning of 2017, seems to suggest a bigger ability to transfer its demands from the street to the institutional sphere.

12.2. Al-Adl wa-l-Ihsane’s political specialization

Throughout our research we have witnessed a process of politicization of al-Adl wa-l-Ihsane, understood as an increase in its political activity and its interest for the kingdom’s political issues. This has entailed a formal reorganization of the movement, through the creation of the Political Circle and its gradual enlargement and greater complexity. In this regard, we can highlight the political program launched in 2006⁶⁴³, which foresaw the creation of new mechanisms that promoted a greater political efficiency and that provided the Political Circle with a new organizational structure⁶⁴⁴.

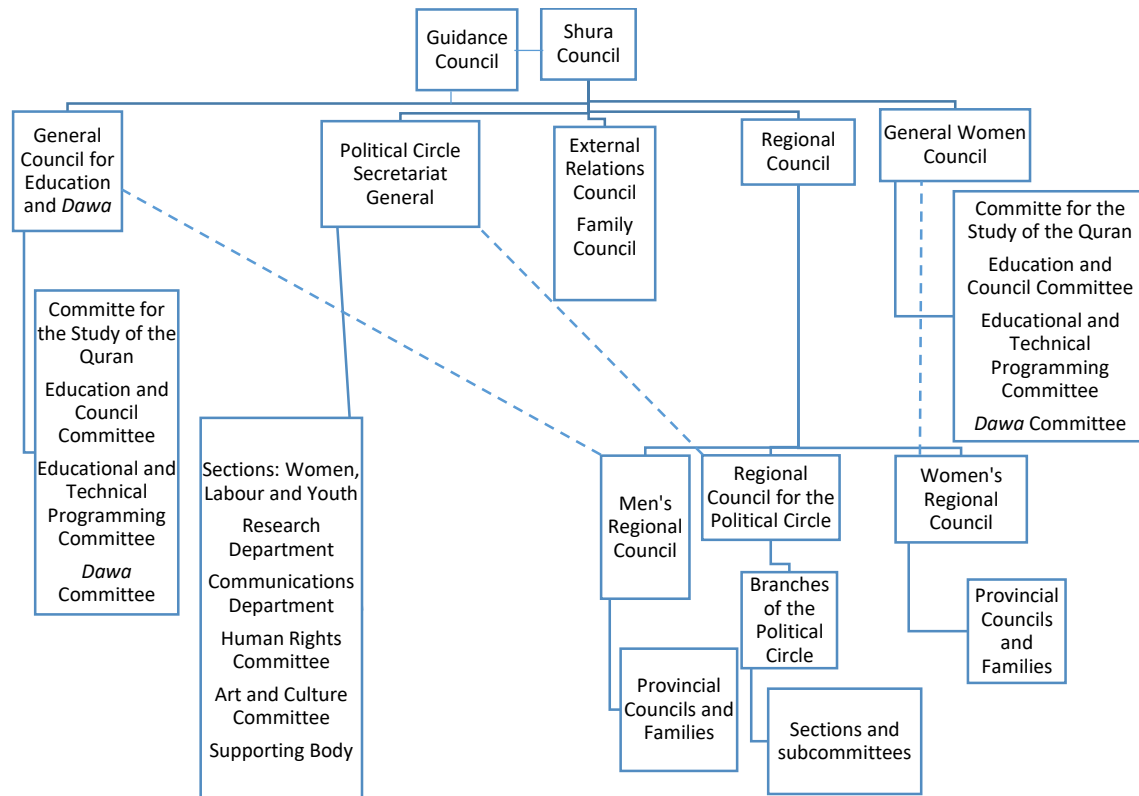
⁶⁴³ Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). “استجواب للأستاذ عبد الواحد المتوكل بـ‘الشرق الأوسط’” [online], *Aljamaa*, 20/01/2006. Available in:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2006/01/20/استجواب-للاستاذ-عبد-الواحد-المتوكل-ب-الشرق-الاطلس>> [consulted on 12/03/2018]

⁶⁴⁴ Interview n° 19, O. Iharchane, member of the Plitical Circle of AWI, 14/02/2017.

This structural specialization has been completed through the gradual integration of technical committees and organisms under the Circle's umbrella. In spite of it, the movement has kept a hierarchical structure that limits the action of the lower organisms. The following figure shows the simplified structure adopted by al-Adl wa-l-Ihsane since 2012:

Figure 7: Structure of al-Adl wa-l-Ihsane since 2012



Source: Elaborated by the author based on al-Adl wa-l-Ihsane (2016: 13) and interview n° 43⁶⁴⁵.

This process of specialization has also reflected in its activities and search of alliances. As we have previously stated, the 2011 uprisings reflected a greater ability to dialogue and to make concessions, with the purpose of forming an anti-establishment political block. From this perspective, al-Adl wa-l-Ihsane's position with regard to the rest of the socio-political actors has historically been based on two criteria: religious and political⁶⁴⁶. Initially, al-Adl wa-l-Ihsane guided its relations by a religious criterion, looking for alliances within the Islamist movements, as shown by the movement's initial intention –

⁶⁴⁵ Interview n° 43, O. Iharchane, member of the Political Circle of AWI, 12/05/2017.

⁶⁴⁶ *Ibid.*

back in the 80s– to form a unified Islamist block, under the name *Usrat al-jamaa* (أسرة الجماعة). Despite this initiative’s failure, the association’s action in the face of the Family Code reforms or the Casablanca bombings show the maintenance of this logic of collaboration.

The 2011 popular uprising encouraged a collaboration based on a political criterion, adopting a close stance on its political demands and the role of the monarchy in the country. In the subsequent years, al-Adl wa-l-Ihsane has maintained this political criterion, restricting their search of alliances to those actors opposing the Makhzen’s regime, and, thus, making a priority of the political actors⁶⁴⁷. As explained by Iharchane, member of the movement’s Political Circle:

“On est devant deux critères sur lesquelles on se base pour faire notre relation avec les autres. Soit on se base sur le critère religieux, ou on se base sur le critère politique. Si on se base sur le critère religieux, je pense qu’on est en train de faire une alliance religieux, et non pas politique, et pour cela, on est obligé de faire cette alliance avec le PJD, avec les salafistes, etc. Mais, du point de vue politique, le PJD a choisi une autre voie, qui est très contradictoire avec la voie qu’a choisie AWI. Donc, le critère de séparation dans le champ politique ne doit pas être ni religieux, ni idéologique. On pense que le critère, maintenant, pour faire cette séparation, dans ce temps, c’est le critère politique, qui est avec un changement au Maroc, qui est conservateur. Qu’est-ce que ça veut dire « le changement politique » ? C’est la révision de la Constitution, la liberté publique, les élections transparentes, l’alternatif, la souveraineté du peuple, etc.

Ce pour cela qu’on trouve que dans cette alliance, si on a choisi cette critère politique, on peut trouver des islamistes, de gauchistes, de libéraux, et même ici, on peut trouver dans, la même alliance, le USFP, le PPS, le PJD, le RNI... la base est toujours politique, et ce n’est pas religieux. C’est pour cela qu’on est très ouvert de faire des alliances avec la gauche, parce qu’on parle de même résultats d’évaluation de cette instant politique au Maroc.”⁶⁴⁸

This evolution is due to an acknowledgement of its inability to change the system by itself⁶⁴⁹. This realization is influenced by the association’s mixed nature (political and religious). As explained by Monjib, the fact that their supporters aren’t “political activists” limits their ability to mobilize, as they don’t have the persistence of other political members, in addition to facing other restrictions, geographical, economical (travel expenses), personal (the presence of children during their actions), etc.⁶⁵⁰

⁶⁴⁷ Interview n° 32, Rochdi Bovebri, member of AWI, 28/03/2017.

⁶⁴⁸ Interview n° 43, O. Iharchane, member of the Political Circle of AWI, 12/05/2017.

⁶⁴⁹ Interview n° 42, M. Salmi, member of the Political Circle of AWI, 09/05/2017.

⁶⁵⁰ Interview n° 25, M. Monjib, activist, scholar and member of the February 20 Movement, 06/03/2017.

A second factor that has influenced its political approach has been its nature as an outsider to the institutional system, which has allowed it to defend a less flexible stance, reluctant to making concessions. This factor has conditioned al-Adl wa-l-Ihsane's willingness to participate in joint alliances, so that its decisions are the result of an evaluation between the legitimacy it is willing to lose and the political strength the alliances can grant it. As pointed out by Abdelmoumni, the need to keep this balance will condition its commitment to the development of a "historical movement bearer" of changes⁶⁵¹.

In this sense, it is relevant to ask ourselves if this evolution would have been possible if Abdessalam Yassine was still alive, or if the shift is conditioned by his replacement at the head of the movement. Even though it is not possible to offer a close answer to this question, it is important to point out some reflections on this matter. Firstly, since his passing away in December 2012, the movement has often insisted on its intention to maintain the same line of action developed by its founder⁶⁵². Likewise, the search for a national pact and the call for dialogue are consistent with the initial approach adopted by this Islamist association and do not represent, from this perspective, a change in their behavior. This can also apply to the late increase in their political pragmatism, which could already be noticed during the 2011 uprising and their collaboration with left-wing actors, at a time when Yassine was still alive (even though he was already in a very delicate state of health). In the other hand, we must also take into account the negative consequences the presence of a strong leader would have had, as well as of a mystical leader, who "has a need for absolutes"⁶⁵³. Both factors could have restricted the movement's flexibility and obstructed the search of alliances with actors that have common goals, but with whom they don't share an ideology.

This search of political alliances has also reflected in the reformulation of their dialogue proposal and governance model. Initially, al-Adl wa-l-Ihsane was founded with the goal of promoting an Islamic dialogue, that is, a dialogue with the other Moroccan Islamist actors. In this sense can be understood the first steps given by Yassine as an

⁶⁵¹ Interview n° 36, F. Abdelmoumni, activist, scholar and member of the February 20 Movement, 03/04/2017.

⁶⁵² Jouhari, Noureddine (2013). "Fathallah Arsalane, "Nous voulons créer un parti politique dans la légalité"" [online], Maroc Hebdo International, 19/01/2013. Available at: <<http://www.maghress.com/fr/marochebdo/105383>>. [consulted on 12/03/2018]

⁶⁵³ Interview n° 36, F. Abdelmoumni, activist, scholar and member of the February 20 Movement, 03/04/2017.

anti-establishment actor, who, in the years that followed his prison release in the 70s, tried to gather the Moroccan Islamist movements under his leadership⁶⁵⁴. His inability to reach this goal led to the founding of al-Adl wa-l-Ihsane in 1981 (under the name *Usrat al-yamaa*). The association's first call for dialogue⁶⁵⁵ in the year 2000 (in the same date that the publishing of the open letter to Mohamed VI, "Mémorandum à qui de droit") was carried out in the same terms, using the open letter to Hassan II ("Islam or the deluge", written by Yassine in 1974) as the argumentative basis. Its failure led to a second proposal for dialogue, launched in the mid-2000s in the frame of the dialogue between Islamists and secularists promoted between the years 2007 and 2008⁶⁵⁶. This second proposal widened the space for dialogue and the number of actors involved, but kept Islam as a framework of reference.

However, since 2011, the movement has abandoned this framework, developing, instead, the notion of a "Civil State", understood as a transitional and democratic political model⁶⁵⁷, which would serve as a basis for a negotiation between all political and social actors for the drafting of a new Constitution. Even though the model has not been detailed, it should be developed during the transitory period from an autocracy to a democracy by a representative committee chosen by the people, who would also approve the Constitution by referendum. As explained by a member of al-Adl wa-l-Ihsane's Political Circle:

"Pendant le mouvement de 20-F, on a toujours revendiqué une Constitution qui sera promulgué par un comité élu par le peuple, d'une manière démocratique, à fin qu'il rédige un projet de constitution que sera soumis en référendum. C'est la démarche démocratique pour une Constitution qui reflète la volonté de l'État et que représentera réellement ce que le peuple veut. C'est que nous avons revendiqué, mais, malheureusement, ce n'est pas ce qui a eu lieu dans la Constitution de 2011."⁶⁵⁸

The following table shows the evolution of the proposal for dialogue developed throughout the years:

⁶⁵⁴ Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). "مسيرة العدل والإحسان: أزيد من عقدين بين المحنة والمنحة" [online], *Aljamaa*, 04/02/2009. Available at: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25103.shtml>> [consulted on 12/03/2018]

⁶⁵⁵ It is possible to read this call in: <https://www.aljamaa.net/ar/2000/01/27/-/بيان-بمناسبة-مرو-عشر-سنوات-على-حصار-ال>

⁶⁵⁶ The "*Islamic mithaq*" launched by al-Adl wa-l-Ihsane during the reform of the *Mudawana* can also be understood in this sense.

⁶⁵⁷ Interview n° 32, Rochdi Bovebri, member of AWI, 28/03/2017.

⁶⁵⁸ Interview n° 43, O. Iharchane, member of the Political Circle of AWI, 12/05/2017.

Table 10: Evolution of al-Adl wa-l-Ihsane’s proposal for dialogue and political model

Political model proposed	Actors involved in the dialogue	Framework of reference for the political model	Actors involved in its drafting
Islamic dialogue	Islamist actors	Religious	Religious
National dialogue based on Islam	All religious, political and social actors	Religious	Political and social actors
Civil State	All religious, political and social actors	Democratic, to be chosen by the people	Popular elected committee

Source: Elaborated by the author

Furthermore, the process of political specialization carried out by al-Adl wa-l-Ihsane during the last two decades has shown its integration on the anti-establishment political sphere, without modifying its nature as an outsider to the system. As stated in chapter 11, the association justifies its decision not to become a party and its lack of interest to participate in the institutional political system in two arguments: the regime’s lack of will to legalize the association, and the lack of a democratic political system that could eventually allow them to reach the power through electoral means⁶⁵⁹. A third element that seems to determine its decision not to participate is their adoption of a long-term strategy and, as a consequence, their choice to wait for the right moment to come, in order to justify their resolution to integrate the system. As stated by Moutaoukail, President of the Political Circle, when asked about their interest in participating in the political system in 2016: “We need to have a good beginning and a clear agenda”⁶⁶⁰.

Their refusal to participate leads us to ask ourselves about the state of the relations of al-Adl wa-l-Ihsane with king Mohamed VI, and if his access to the throne had any effect

⁶⁵⁹ Radi, Omar (2013): “Al Adl reste Al Adl” [online], *Lakome*, 08/01/2013. Available at: <<https://www.maghress.com/fr/lakomefr/1226>>. [consulted on 12/03/2018]

⁶⁶⁰ Hamid, Shami y McCants, William (2016). “Islamists on Islamism: An interview with Abdelouahad Motaouakal, leader in Morocco’s Al Adl wal Ihsane” [online], *Brooking Institution*, 21/10/2016. Available at: <<https://www.brookings.edu/blog/markaz/2016/10/21/interview-islamists-on-islamism-today/>> [consulted on 12/03/2018]

in the Islamist's political stance. From this perspective, the association has reaffirmed itself in the decision not to recognize the king's religious authority, and its status as Commander of the faithful, as well as maintaining its criticism on his executive role, currently the main axis of all its demands⁶⁶¹. This political approach is a result of Morocco's power structure and the hegemonic role played by the king. Nevertheless, despite its criticisms and refusal to participate in the political system, after the 2011 uprising, the association seems to have softened its political views on the king, with the aim of achieving a greater alignment with the rest of the opposition actors. In this sense can be understood the late statements made by the movement, in which it defends not to care about the future political system (republic, constitutional democracy, etc.), as long as it is respectful with the democratic game⁶⁶².

A second question we have posed ourselves regarding al-Adl wa-l-Ihsane's relation with the Makhzen is related with this movement's survival throughout the years. This question seems especially appropriate in the light of the 2003 Casablanca attacks, when the regime launched a fierce campaign of repression of the Islamist field, creating a context that would have allowed a strong blow against this Islamist association. Thus, our question, why doesn't the Makhzen eliminate al-Adl wa-l-Ihsane? Among the different elements that may explain this decision are: a) the high number of supporters of the movement, which could lead to an increase of social tensions in the case of an indiscriminate persecution of its members⁶⁶³, b) likewise, its disappearance would leave a big empty space in the Islamist field, with the risk of which other Islamist movement would come to occupy it, c) the respect of the balance achieved between al-Adl wa-l-Ihsane and the Makhzen, which combines a moderate opposition with a controlled degree of freedom of action, d) al-Adl wa-l-Ihsane's positioning as a non-violent movement, which makes it difficult to adopt a security approach to repress the movement, e) al-Adl wa-l-Ihsane's promotion of an Islamic interpretation rooted on the Moroccan traditions and currents,

⁶⁶¹ Interview n° 45, M. Darif, specialist in Islamist movements in Morocco, 10/03/2017.

⁶⁶² Hamid, Shami y McCants, William (2016). "Islamists on Islamism: An interview with Abdelouahad Motaouakal, leader in Morocco's Al Adl wal Ihsane" [online], *Brooking Institution*, 21/10/2016. Available at: <https://www.brookings.edu/blog/markaz/2016/10/21/interview-islamists-on-islamism-today/> [consulted on 12/03/2018]

⁶⁶³ Interview n° 48, M. Willis, specialist in the Arab and Islamic world, 08/12/2017.

which enables the movement to present itself as a barrier against the Middle East religious influences⁶⁶⁴.

Lastly, with regard to the implications of *cheikh* Yassine's death, at the time of writing this thesis, this event doesn't seem to have affected the movement's functioning or direction. Even though the lack of transparency that surrounds the movement has not allowed us to deepen on the process of renovation of its elites, this research has tried to account for the existing tensions between a predominantly political branch and a spiritual one, as well as a more progressive trend and a more conservative one. The existence of these different trends, mostly materialized in Nadia Yassine's disappearance from the decision-making or representative bodies, doesn't seem to have influenced the movement's functioning. In this sense, the association has shown its desire for continuity both in the naming of Mohamed Abbadi as the new Secretary General, and in the renovation of the Political Circle's leaders, whose President continues to be Abdelouahad Motaouakal. Thus, for now it is not possible to identify a new strategy after the death of *cheikh* Yassine, even though it is still soon to know how his disappearance might affect the association. In spite of this, as stated at the beginning of this section, it is possible to recognize the continuation of a gradual process of politicization. This process has taken form as the Islamist field weakened, due to the disappearance of Islamist actors (illegalization of al-Badil al-Hadari and the movement for the *Umma*, or weakening of the salafi scenario) or to their integration in the Makhzen's logic (Justice and Development Party), and crystalized in al-Adl wa-I-Ihsane's participation in the February 20 movement, along with the rest of anti-establishment political forces. This increase in their contacts with other actors is a tendency that has been maintained in the subsequent years.

12.3 Anti-establishment political Islam in the sociology of power

The period analyzed shows a general tendency of politicization of the Islamist movements of Morocco. This has been reflected in al-Adl wa-I-Ihsane's functional specialization – analyzed in the previous section–; in the integration of salafi leaders in different political parties, and, in general, in their greater interest for the kingdom's political issues; as well

⁶⁶⁴ Klein, G. (2012). "What future for Morocco's Al-Adl wal-Ihsane?" [en línea]. *Middle East online*, 21 de diciembre. <<http://www.middle-east-online.com/english/?id=56164>> [consulted on 12/03/2018]

as in the Justice and Development Party's political participation and access to the government. This politicization has not necessarily taken place inside the institutional field, as shown by al-Adl wa-l-Ihsane's persistence as an anti-establishment actor, or by the salafi's coordination in the frame of the Joint Committee for the Defense of Islamist Detainees (CCDDI). Even though it is not the purpose of this research to offer a comparative analysis of the international Islamist scenario, this tendency seems to be consistent with the trends experienced by other countries of the region (for instance, see the access of Ennahda to Tunisia's government, or the participation of salafis in Egypt's 2011 elections).

In this sense we can understand al-Adl wa-l-Ihsane's decision of remaining an anti-establishment actor, outsider to the system, through the adoption of a comprehensive critical discourse with the political system, that holds the Makhzen (as the system's primary elite) responsible for its problems. The analysis of its activity shows the construction of a bottom-up model of action, and the systemic obstacles it faces. On one hand, their action from outside the system limits their room for manoeuvre and the number of actors with whom to build a network for action (due to their ideological differences and to the reluctances resulting from the consequences this collaboration can have on third actors). Likewise, its stance on the Moroccan regime shows an effort for establishing a lineal relation with the Makhzen, that would place the movement at the forefront of the socio-political opposition. The result (influenced by their decision not to participate in the legal institutions) is al-Adl wa-l-Ihsane's positioning as the main Moroccan anti-establishment actor⁶⁶⁵.

On the other hand, its absence from the institutional arena limits its resources and the actions it can develop, which has translated in an excessive dependency of social mobilization in order to reinforce its position in the political system. Despite the importance that both social assistance and spiritual activities seem to have as a means for recruitment (Ben Elmostafa, 2007: 171; Belal, 2006: 167), the association needs political action in order to maintain its presence against the regime (what we have commonly referred to as shows of force), as well as to give credibility to its political stances and goals in front of its own supporters (Aourid, 2015: 105). This restricts its capacity of initiative and forces the movement to profit from the existing conflicts (of the critical junctures analyzed, only the double campaign of visions and open doors, between the

⁶⁶⁵ Interview n° 48, M. Willis, specialist in the Arab and Islamic world, 08/12/2017.

years 2005 and 2006, show a proactive stance). The result is an action through “peaks of activity”, in between which it keeps a low profile that prioritizes local action. In this regard, it is necessary to highlight its new ability to transfer its action to the institutional arena in the years following 2011, through the country’s trade unions or its collaboration with the Moroccan Association of Human Rights (AMDH). This has reflected in its presence in the negotiations between the government and trade unions, through their participation in the latter, or in the legal actions taken in 2017 against the firing and transfer of public employees.

From this point of view, it is also possible to identify a predominant vertical competition with the primary elites, complemented by a horizontal collaboration. Throughout the first years studied, the relations of al-Adl wa-l-Ihsane at a horizontal level were determined by the existence of an Islamist-non Islamist cleavage, as shown by the action within an Islamist block and the polarization resulting from the reform of the *Moudawana* or the 2003 Casablanca attacks. In this regard, the pressure exerted against the Justice and Development Party (only legal party at the moment), in comparison to that exerted against al-Adl wa-l-Ihsane, reflects the existence of a bigger competition among the secondary elites with the PJD, due to the perception of this Islamist party as being a bigger threat to these elites’ position in the system.

Despite this, al-Adl wa-l-Ihsane’s participation in Casablanca’s march in 2000, as a result not only of its internal struggles, but also of the external pressures from its supporters, shows the existence of a natural competition among the Islamist elites for the control and the monopolization of the representation of Islam. In spite of this, this competence seems to have shift towards a distinction based on a political criterion, instead of on their religions approaches.

The evolution of al-Adl wa-l-Ihsane’s collaborations shows its interest for orientating its relations towards the field of political contestation, which allows it to build an approach and discourse orientated towards common political demands. In this sense needs to be understood the new tendency shown by the Islamist movements of adopting a political discourse pro-democracy and human rights (Izquierdo Brichs, 2011: 24). This allows them to reformulate its criticism of the system through a political approach, accepted by all opposition and anti-establishment movements. At the same time, this discourse allows them to maintain the moral and ethical framework of reference that distinguishes their discourse and action (Macías Amoretti, 2013: 320). The democratic claims are

understood, in this sense, as an ethical duty framed on the Islamic values, thus joining the spiritual and political frameworks.

In this sense, as pointed out in chapter 5, all of al-Adl wa-l-Ihsane's branches of action are framed by a cross-cutting ideological projection. From this point view, al-Adl wa-l-Ihsane's ultimate goal is to transform society according to a new Islamic framework of reference, which entails all its actions. As Zemni points out, "political and social action are integral parts of the spiritual revival" (Zemni, 2013: 141). Likewise, the singularity of Moroccan Islam and the essential role played by Islam as a legitimizing foundation of the Makhzen's regime have allowed for al-Adl wa-l-Ihsane's ideological construction to rely on the same ideological frame—from a Gramscian perspective—on which the elites' operating structure has been built.

From this ideological perspective, since rising to the throne in 1999, Mohamed VI has answered to the Islamists' initiatives by reinforcing his control over the religious sphere, through a bureaucratization of the religious actors close to the regime (Wainscott, 2017), the cooptation of religious actors and the repression of the dissident Islamists. This increase in his control has been combined with a greater emphasis on the elements composing the country's religious identity: Sufism, the *maliki* school, the *ashari* rite, and the title of Commander of the faithful. The dissolution of what we have called the Islamist block and the politicization of Islamist actors show the success of the restructuration of the religious arena. In addition to this, the Makhzen's monopoly of the religious sphere and its control over the mosques have intensified al-Adl wa-l-Ihsane's dependency on its street actions, as a consequence of its exclusion from this religious spaces.

With regard to al-Adl wa-l-Ihsane's relation with the king, the movement's costs of action are measured against the monarchy. Among the main reasons for this assessment we can highlight the king's main role in the Moroccan political system and his management and leadership abilities, as well as al-Adl wa-l-Ihsane's alegal nature. Thus, despite al-Adl wa-l-Ihsane's attempts to be an avant-garde movement against the king, it is the latter's steering role, as well as his ability to modify the existing status quo, that shapes the movement's strategy design.

Lastly, it is necessary to highlight al-Adl wa-l-Ihsane's rejection of violence as one of the main guiding principles of its action, contributing to the preservation of its status quo and obstructing its persecution from a security perspective. This rejection constitutes a singular trajectory, characterized by this Islamist movement's lack of institutionalization, while, at the same time, maintaining a moderate position that doesn't rely on violence.

This position contradicts the general trends commonly identified with Islamist actors, that defend a dichotomy between political participation and the use of violence (Roy, 1994; Kepel, 2001; Tibi, 2008). Thus, al-Adl wa-l-Ihsane presents itself as a third way, that rejects both political participation and violence, seeking a pacific transformation of the system through a bottom-up approach, based on a long-term strategy of re-Islamization of society and the collaboration with third parties.

Fuentes y bibliografía

Fuentes primarias

Entrevistas realizadas

Número	Fecha	Nombre	Cargo o especialidad
1	29/11/2015	Y.K.	Antiguo miembro de AWI, miembro de ONDA
2	05/02/2016	L. Feliu	Especialista en el mundo árabe e islámico
3	01/03/2016	A. Ortega	Confederación Sindical de Comisiones Obreras (Secretaría de Internacional y Cooperación)
4	04/04/2016	F. Cavatorta	Especialista en el mundo árabe e islámico
5	25/04/2016	T. Desrues	Especialista en el mundo árabe e islámico
6	29/11/2016	M. Daadaoui	Especialista en el mundo árabe e islámico
7	14/12/2016	Y.K.	Antiguo miembro de AWI, miembro de ONDA (2ª entrevista)
8	17/01/2017	Mustapha M.	Miembro de AWI

9	19/01/2017	M. Salmi	Miembro del Círculo Político de AWI y Coordinador de la Comisión de derechos humanos
10	20/01/2017	J. A. Macías Amoretti	Especialista en mundo árabe e islámico
11	26/01/2017	A. Moussaifi	Miembro del Círculo Político de AWI y Secretario general de la “ligue marocaine pour le soutien des causes de la nation”
12	26/01/2017	N. Naim	Miembro de la UMT, sección de enseñanza
13	26/01/2017	M. Hakech	Miembro de la Federación Nacional del Sector Agrícola (FNSA) y del Partido Annahj Addimoqrati (Vía democrática)
14	30/01/2017	I. Titaf	Miembro de AWI (Casablanca)
15	03/02/2017	M. Salmi	Miembro del Círculo Político de AWI y Coordinador de la Comisión de derechos humanos
16	08/02/2017	A. Mezzour	Director del periódico al-Andalou en Rabat
17	08/02/2017	B. El Bakkouchi	Miembro de AWI, perteneciente a la Oficina de Relaciones

			Exteriores (Círculo Político)
18	08/02/2017	A. Elattar	Miembro de AWI, perteneciente a la Oficina de Relaciones Exteriores (Círculo Político)
19	14/02/2017	O. Iharchane	Miembro del Círculo Político de AWI
20	16/02/2017	H. Al-Mohles	Miembro del M20F (Casablanca)
21	16/02/2017	T. Hamdache	Comité de Apoyo del M20F (Rabat) y miembro de Annahj Addimoqrati
22	23/02/2017	Mustapha M.	Miembro de AWI (2ª entrevista)
23	27/02/2017	O. Radhi	Miembro del M20F
24	03/03/2017	Labib	Miembro de AWI (sección juvenil)
25	06/03/2017	M. Monjib	Activista, académico, miembro del M20F
26	10/03/2017	M. Darif	Especialista en movimientos islamistas en Marruecos
27	15/03/2017	H. Alaoui	Miembro de la Sección Femenina de AWI
28	15/03/2017	D. El Ganbouri	Especialista en movimientos islamistas

29	17/03/2017	L. Ben Uthman	Especialista en Economía y Ciencias Políticas
30	22/03/2017	A. Gazzali	Portavoz del CCDDI
31	25/03/2017	I. Titaf	Miembro de AWI (Casablanca) (2ª entrevista)
32	28/03/2017	R. Bovebri	Miembro de AWI
33	28/03/2017	A.	Miembro de la sección estudiantil (representante de la UNEM) de AWI
34	29/03/2017	K. Ryadi	Expresidenta de la Asociación Marroquí por los Derechos Humanos (AMDH)
35	29/03/2017	B. Talidi	Miembro del PJD
36	03/04/2017	F. Abdelmoumni	Activista, Miembro del M20F, Académico
37	06/04/2017	M. Ben Saib	Miembro del PAM
38	17/04/2017	H. Alaoui	Miembro de la Sección Femenina de AWI (2ª entrevista)
39	21/04/2017	A. Kostas	Director de asuntos islámicos, Ministerio de <i>Habous</i> y asuntos islámicos
40	21/04/2017	A. El Harrif	ExSecretario nacional de Annahj Addimoqrati
41	25/04/2017	M. Chakroun	Miembro de Justicia y Especialidad

42	09/05/2017	M. Salmi	Miembro del Círculo Político de AWI y Coordinador de la Comisión de derechos humanos (3ª entrevista)
43	12/05/2017	O. Iharchane	Miembro del Círculo Político de AWI (2ª entrevista)
44	11/06/2017	B. Abderrazzak	Miembro de la Comisión nacional de profesores en prácticas de Marruecos
45	30/06/2017	M. Darif	Especialista en movimientos islamistas en Marruecos (2ª entrevista)
46	05/07/2017	S. Elmiri	Miembro de Uecse (movimiento estudiantil)
47	12/07/2017	L. Ben Uthman	Especialista en Economía y Ciencias Políticas (2ª entrevista)
48	08/12/2017	M. Willis	Especialista en el mundo árabe e islámico

Documentos de al-Adl wa-l-Ihsane

Al-Adl wa-l-Ihsane (2000). بيان بمناسبة مرور عشر سنوات على حصار الأستاذ عبد السلام ياسين مرشد. “جماعة العدل والإحسان” [en línea], *Aljamaa*, 27/01/2000. Disponible en:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2000/01/27/ال-حصار-على-عشر-سنوات-بيان-بمناسبة-مرور>>

[consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2000). “نادية ياسين في حوار خاص مع الصباح” [en línea], *Aljamaa*, 20/04/2000. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2000/04/20/-حوار-نادية-ياسين-في-حوار-خاص-مع-الصباح>>

[consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2000). “الندوة الصحافية التي عقدها الأستاذ عبد السلام ياسين بعد سنوات الحصار” [en línea], *Aljamaa*, 28/05/2000: <<https://www.aljamaa.net/ar/2000/05/20/-الندوة-الصحافية-التي-عقدها-الأستاذ-عبد>>

[consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2001). قراءة نقدية في تصور الدائرة السياسية لجماعة العدل والإحسان لمسألة “المشاركة في الانتخابات” [en línea], *Aljamaa*, 28/04/2001. Disponible en:

<<http://www.aljamaa.net/ar/document/401.shtml>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2002). “انتخابات 2002 بين سراب التغيير و واقع الاستمرارية” *Aljamaa*, 08/10/2002. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/413.shtml>>

[consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). “قراءات لوضعية المرأة من التشخيص إلى التحكيم” [en línea], *Aljamaa*, 10/04/2003. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2003/04/10/-قراءات-لوضعية-المرأة-من-التشخيص-إلى-ال>>

[consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). “هذه هي منحة العدل والإحسان لنسائها...” [en línea], *Aljamaa*, 15/05/2003. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2003/05/15/-هذه-هي-منحة-العدل-والإحسان-لنسائها>>

[consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). “على هامش أحداث العنف التي وقعت في الدار البيضاء الإعلام الرسمي” [en línea], *Aljamaa*, 18/05/2003. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2003/05/18/-على-هامش-أحداث-العنف-التي-وقعت-في-الدار-بيضاء-الإعلام-الرسمي>>

[consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). “بيان الحركة الإسلامية بالمغرب للتنديد بالتفجيرات الإجرامية بالدار البيضاء” [en línea], 18/05/2003. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2003/05/18/-بيان-الحركة-الإسلامية-بالمغرب-للتنديد-بالتفجيرات-الإجرامية-بالدار-بيضاء>>

[consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). “نداء من الحركات الإسلامية بالمغرب جميعا ضد الإرهاب” [en línea], *Aljamaa*, 22/05/2003. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2003/05/22/-نداء-من-الحركات-الإسلامية-بالمغرب-جميعا-ضد-الإرهاب>>

[consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). "جماعة العدل والإحسان تندد بالمنع من المشاركة في مسيرة البيضاء" [en línea], *Aljamaa*, 24/05/2003. Disponible en: <https://www.aljamaa.net/ar/2003/05/24/جماعة-العدل-والإحسان-تندد-بالمنع-من-المشاركة-في-مسيرة-البيضاء> [consultado el 12/03/2018]

الأستاذ عمر أمكاسو في تصريح لموقع إسلام أون لاين نت قانون مكافحة " [en línea], *Aljamaa*, 28/05/2003. Disponible en: <https://www.aljamaa.net/ar/2003/05/28/الأستاذ-عمر-أمكاسو-في-تصريح-لموقع-إسلام-أون-لاين-نت-قانون-مكافحة> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). "اعتقال أعضاء من جماعة العدل والإحسان والإفراج عنهم", *Alyamaa*, 13/06/2003. Disponible en: <https://www.aljamaa.net/ar/2003/06/13/اعتقال-أعضاء-من-جماعة-العدل-والإحسان-والإفراج-عنهم> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). بيان إلى الرأي العام الوطني والدولي من معتقلي العدل والإحسان ستون يوما " [en línea], *Aljamaa*, 13/08/2003. Disponible en: <https://www.aljamaa.net/ar/2003/08/13/بيان-إلى-الرأي-العام-الوطني-والدولي-من-معتقلي-العدل-والإحسان-ستون-يوما> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). الأستاذة منى الخلفي تعبر عن موقف القطاع النسائي لجماعة العدل والإحسان " [en línea], *Aljamaa*, 11/09/2003. Disponible en: <https://www.aljamaa.net/ar/2003/09/11/الأستاذة-منى-الخلفي-تعبر-عن-موقف-القطاع-النسائي-لجماعة-العدل-والإحسان> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). "قصاصة إخبارية حول أجواء القمع بالجامعة" [en línea], *Aljamaa*, 22/10/2003. Disponible en: <https://www.aljamaa.net/ar/2003/10/22/قصاصة-إخبارية-حول-أجواء-القمع-بالجامعة> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2003). في استجواب ذ. فتح الله أرسلان مع جريدة الأيام وأتينا نحن من يتعرض لعنف " [en línea], *Aljamaa*, 20/12/2003. Disponible en: <https://www.aljamaa.net/ar/2003/12/20/في-استجواب-ذ-فتح-الله-أرسلان-مع-جريدة-الأيام-وأتينا-نحن-من-يتعرض-لعنف> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2005). "الأستاذ فتح الله أرسلان في حوار له مع 'إسلام أون لاين'" [en línea], *Aljamaa*, 09/05/2005. Disponible en: <https://www.aljamaa.net/ar/2005/05/09/الأستاذ-فتح-الله-أرسلان-في-حوار-له-مع-إسلام-أون-لاين> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2005). "Interview of Nadia Yassine by Al-Usbou'ita Al-Jadida" [en línea], *Aljamaa*, 02/06/2005. Disponible en: <https://www.aljamaa.net/ar/2005/06/02/interview-of-nadia-yassine-by-al-usbouiya-al-jadida> [consultado el 12/03/2018]

- Al-Adl wa-l-Ihsane (2005). "الجمعية المغربية تساند الأستاذة ندية" [en línea], *Aljamaa*, 14/06/2005. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2005/06/14/-الجمعية-المغربية-تساند-الأستاذة-ندية>> [consultado el 12/03/2018]
- Al-Adl wa-l-Ihsane (2005). "ذ فتح الله أرسلان يرد على الافتراءات المرتبطة برويا" [en línea], *Aljamaa*, 30/09/2005. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2005/09/30/-ذ-فتح-الله-أرسلان-يرد-على-الافتراءات-المرتبطة-برؤيا>> [consultado el 12/03/2018]
- Al-Adl wa-l-Ihsane (2005). "الخلافة وعد نبوي وبشارة, وليست خرافة" [en línea], *Aljamaa*, 28/11/2005. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2005/11/28/-الخلافة-وعد-نبوي-وبشارة-وليست-خرافة>> [consultado el 12/03/2018]
- Al-Adl wa-l-Ihsane (2005). "الخلافة وعد نبوي وبشارة, وليست خرافة" [en línea], *Aljamaa*, 28/11/2005. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2005/11/28/-الخلافة-وعد-نبوي-وبشارة-وليست-خرافة>> [consultado el 12/03/2018]
- Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). "استجواب للأستاذ عبد الواحد المتوكل بـ الشرق الأوسط" [en línea], *Aljamaa*, 20/01/2006. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2006/01/20/-استجواب-لأستاذ-عبد-الواحد-المتوكل-ب-الشرق-الأوسط>> [consultado el 12/03/2018]
- Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). "ذة. ندية ياسين في حوار مع 'الجريدة الأخرى'" [en línea], *Aljamaa*, 23/01/2006. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2006/01/23/-ذة-ندية-ياسين-في-حوار-مع-الجريدة-الأخرى>> [consultado el 12/03/2018]
- Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). "الأجوبة الواضحة حول الرؤيا الصالحة" [en línea], *Aljamaa*, 15/03/2006. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2006/03/15/-الأجوبة-الواضحة-حول-الرؤيا-الصالحة>> [consultado el 12/03/2018]
- Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). "ذ. عبد الواحد متوكل في استجواب بأسبوعية الصحيفة" [en línea], *Aljamaa*, 24/03/2006. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2006/03/24/-ذ-عبد-الواحد-متوكل-في-استجواب-بأسبوعية-الصحيفة>> [consultado el 12/03/2018]
- Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). "ما وراء هذه الحملة المخزنية الشعواء ضد أنشطة جماعة العدل والإحسان؟" [en línea], *Aljamaa*, 24/05/2006. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2006/05/24/-ما-وراء-هذه-الحملة-المخزنية-الشعواء-ضد-أنشطة-جماعة-العدل-والإحسان>> [consultado el 12/03/2018]
- Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). "لا رجوع" [en línea], *Aljamaa*, 08/06/2006. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2006/06/08/-لا-رجوع>> [consultado el 12/03/2018]
- Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). "حوار للأستاذ محمد العبادي عضو مجلس الإرشاد" [en línea], *Aljamaa*, 12/06/2006. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2006/06/12/-حوار-لأستاذ-محمد-العبادي-عضو-مجلس-الإرشاد>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). "ذ. فتح الله أرسلان في استجواب جديد بجريدة المساء" [en línea], *Aljamaa*, 12/10/2006. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2006/10/12/-ذ-فتح-الله-أرسلان-في-استجواب-جديد-بجريدة>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). "ذ. فتح الله أرسلان في حوار شامل مع أسبوعية 'البيضاوي'" [en línea], *Aljamaa*, 21/03/2006. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2006/03/21/-ذ-فتح-الله-أرسلان-في-حوار-شامل-مع-أسبوعية>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). "الخلافة وعد نبوي وبشارة, وليست خرافة" [en línea], *Aljamaa*, 28/05/2005. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2005/11/28/-الخلافة-وعد-نبوي-وبشارة-وليست-خرافة>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). "ذ. فتح الله أرسلان في استجواب جديد بجريدة المساء" [en línea], *Aljamaa*, 12/10/2006. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2006/10/12/-ذ-فتح-الله-أرسلان-في-استجواب-جديد-بجريدة>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2006). "الأستاذ عبد الواحد المتوكل يواجه نداء 'حلف إخاء' إلى كل الشرفاء الأحرار" [en línea], *Aljamaa*, 11/12/2006. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2006/12/11/-الأستاذ-عبد-الواحد-المتوكل-يواجه-نداء-إخاء-إلى-كل-الشرفاء-الأحرار>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2007). "الرؤيا لا يتعامل معها بما تهوى الأنفس" [en línea], *Aljamaa*, 22/01/2007. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2007/01/22/-الرؤيا-لا-يتعامل-معها-بما-تهوى-الأنفس>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2007). "المخزن المغربي بوجدة.. منع لنصرة الأقصى المبارك وقمع للمصلين" [en línea], *Aljamaa*, 10/02/2007. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2007/02/10/-المخزن-المغربي-بوجدة-منع-لنصرة-الأقصى-المبارك-وقمع-للمصلين>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). "جماعة العدل والإحسان. الهوية-الغايات-المواقف-الوسائل (2)" [en línea], *Aljamaa*, 03/02/2009. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25081.shtml>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). "جماعة العدل والإحسان. الهوية-الغايات-المواقف-الوسائل (4)" [en línea], *Aljamaa*, 03/02/2009. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25083.shtml>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). "جماعة العدل والإحسان. الهوية-الغايات-المواقف-الوسائل (6)" [en línea], *Aljamaa*, 03/02/2009. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25085.shtml>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). "مسيرة العدل والإحسان: أزيد من عقدين بين المحنة والمنحة", *Aljamaa*, 04/02/2009. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25103.shtml>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). "أنشطة الجماعة لسنة 2001" [en línea], 04/02/2009. Disponible en: <www.aljamaa.net/ar/document/25104.shtml>. [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). "أنشطة الجماعة لسنة 2002" [en línea], 04/02/2009. Disponible en: <www.aljamaa.net/ar/document/25105.shtml>. [consultado el 01/03/2017]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). "أنشطة الجماعة لسنة 2003" [en línea], 04/02/2009. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2009/02/04/أنشطة-الجماعة-للسنة-2003/>>. [01/03/2017]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). "مسيرة العدل والإحسان: أزيد من عقدين بين المحنة والمنحة", *Aljamaa*, 04/02/2009. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25103.shtml>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2009). "Les medias d'Al Adl wal Ihsane (Justice et Spiritualité) et l'état de siège permanent". Disponible en: <www.aljamaa.net/fr/document/1227.shtml>. [consultado el 01/02/2017]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2010). "جماعة العدل والإحسان. الهوية-الغايات-المواقف-الوسائل (1)" [en línea], *Aljamaa*, 29/01/2010. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/25080.shtml>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). "أشغال الدورة 15 للمجلس القطري للدائرة السياسية" [en línea], *Aljamaa*, 17/01/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/01/17/-15-أشغال-الدورة-15-للمجلس-القطري-للدائرة-ال>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). "شباب العدل والإحسان يشارك في احتجاجات 20 فبراير 2011" [en línea], *Aljamaa*, 18/02/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/02/18/-شباب-العدل-ل-والإحسان-يشارك-في-احتجاجات->> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). "Casablanca rejette la mascarade du référendum" [en línea], *Aljamaa*, 09/07/2011. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/fr/document/3455.shtml>> [Consultado el 01/03/2017]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). "ذ. ندية ياسين: سقف 20 فبراير" دستور ديمقراطي ينبثق عن لجنة تأسيسية" [en línea], *Aljamaa*, 02/06/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/06/02/ذ-ندية-ياسين-سقف-20-فبراير-دستور-ديمقراطي-ينبثق-عن-لجنة-تأسيسية/>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). "قراية 50 مدينة: المغاربة لن يقبلوا الإرهاب ولن يطبعوا مع الاستبداد" [en línea], *Aljamaa*, 09/05/2011. Disponible en:

<<https://www.aljamaa.net/ar/2011/05/09/الإرهاب-مدينة-المغاربة-لن-يقبلوا-الإرهاب>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). "ذ. احرشان: رفضنا الدستور لأنه ممنوح شكلا وغير ديمقراطي مضمونا". [en línea], *Aljamaa*, 29/06/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/06/29/ذ-احرشان-رفضنا-الدستور-لأنه-ممنوح-شكلا>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). "En direct avec D. Omar Iherchane Membre du Secrétariat Général du Cercle Politique du Mouvement", *Aljamaa*, 10/07/2012. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/fr/document/4674.shtml>> [consultado el 15/01/2017]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). "Entretien à Fathallah Arsalane", *Aljamaa*, 19/08/2011: <http://www.aljamaa.net/fr/document/3619.shtml> [consultado el 01/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). "العدل والإحسان تعلن مقاطعة الانتخابات التشريعية". [en línea], *Aljamaa*, 10/10/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/10/10/العدل-والإحسان-تعلن-مقاطعة-الانتخابات-التشريعية>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). "جماعة العدل والإحسان: لا تشارك في الانتخابات بل تقاطعها". [en línea], *Aljamaa*, 28/10/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/10/28/جماعة-العدل-والإحسان-لا-تشارك-في-الانتخابات-بل-تقاطعها>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). "ذ. فتح الله أرسلان للمساء: نريد حكما عادلا راشدا الحاكم فيه يحاسب". [en línea], *Aljamaa*, 26/11/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/11/26/ذ-فتح-الله-أرسلان-للمساء-نريد-حكما-عادلا-راشدا-الحاكم-فيه-يحاسب>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). "بلاغ جماعة العدل والإحسان حول اقتراع 25 نونبر". [en línea], *Aljamaa*, 26/11/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/11/26/بلاغ-جماعة-العدل-والإحسان-حول-اقتراع-25-نونبر>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). "المغرب بين منطق التغيير ومنطق الاستمرارية". [en línea], *Aljamaa*, 29/11/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/11/29/المغرب-بين-منطق-التغيير-ومنطق-الاستمرارية>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). "العدل والإحسان تعلن مقاطعة الانتخابات التشريعية". [en línea], *Aljamaa*, 10/10/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/10/10/العدل-والإحسان-تعلن-مقاطعة-الانتخابات-التشريعية>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). "جماعة العدل والإحسان تقرر توقيف مشاركتها في حركة 20 فبراير". [en línea], *Aljamaa*, 19/12/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/12/19/جماعة-العدل-والإحسان-تقرر-توقيف-مشاركتها-في-حركة-20-فبراير>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2011). "العدل والإحسان وتوقيف المشاركة في حركة 20 فبراير.. رسالة الوضوح". [en línea], *Aljamaa*, 20/12/2011. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2011/12/20/العدل-والإحسان-وتوقيف-المشاركة-في-حركة-20-فبراير-رسالة-الوضوح>> [consultado el 12/03/2018]

<<https://www.aljamaa.net/ar/2011/12/20/العدل-والإحسان-وتوقيف-المشارك-في-حرك>>

[consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2012). "والدلالات الدواعي: والإحسان العدل رسالة" [en línea], *Aljamaa*, 23/01/2012. Disponible en : <<https://www.aljamaa.net/ar/2012/01/23/الإحسان-العدل-رسالة>>

</والدلال-الدواعي> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2012). "الوضع المغربي في سياق الربيع العربي" [en línea], *Aljamaa*, 11/06/2012: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/55202.shtml>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2012). "En direct avec D. Omar Iherchane Membre du Secrétariat Général du Cercle Politique du Mouvement", *Aljamaa*, 10/07/2012. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/fr/document/4674.shtml>> [consultado el 15/01/2017]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2012). "Communiqué de la Commission des droits de l'homme" [en línea], *Aljamaa*, 26/07/2012. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/fr/document/4699.shtml>> [consultado el 01/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2014). "M. Arsalane: La constitution a perennisé la centralisation des pouvoirs majeurs par le Roi" [en línea], *Aljamaa*, 02/01/2014. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/fr/document/5361.shtml>> [consultado el 01/02/2017]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2014). "معالم في سيرة الإمام المجدد عبد السلام ياسين رحمه الله" [en línea], *Aljamaa* 30/01/2014. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/76913.shtml>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2014). "القطاع النقابي لجماعة العدل والإحسان: نعلن دعمنا الكامل للإضراب العام" [en línea], *Aljamaa*, 26/10/2014. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/86553.shtml>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2015). "القطاع النقابي للعدل والإحسان يعلن دعمه المسيرة النقابية ليوم الأحد 29" [en línea], *Aljamaa*, 26/11/2015. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/102310.shtml>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2016). "أرضية ندوة الحوار وضرورة البناء المشترك التي تنظمها جماعة العدل والإحسان" [en línea], *Aljamaa*, 16/12/2016. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2016/12/16/المشت-البناء-وضرورة-الحوار-ندوة-أرضية>>

[consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2016). "ندوة الحوار وضرورة البناء المشترك" [en línea], *Aljamaa*, 17/12/2016. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2016/12/17/ندوة-الحوار-وضرورة-البناء-المشترك-نق>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2016). “*Période d’équilibre, épreuve du ‘Mémorandum’ (1998-2001). Renforcement du front politique dans le cadre de l’affermissement spirituel*” [en línea], *Aljamaa*. Disponible en: <<http://www.aljamaa.net/fr/document/1117.shtml>>.

[consultado el 01/02/2017]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2017). “الدولة المغربية تعفي عشرات الأطر من وظائفهم بسبب انتمائهم إلى جماعة “العدل والإحسان” [en línea], *Aljamaa*, 12/02/2017. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2017/02/12/وظائف-عشرات-الأطر-من-وظائفهم-بسبب-انتمائهم-إلى-جماعة-العدل-والإحسان>>

[consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2017). “البيان الرسمي لجماعة العدل والإحسان بخصوص حملة الإعفاءات المخزنية” [en línea], *Aljamaa*, 16/02/2017. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2017/02/16/بيان-الرسمي-لجماعة-العدل-والإحسان-بخصوص-حملة-الإعفاءات-المخزنية>>

[consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2017). “بيان العدل والإحسان بالريف يدين قمع المخزن للمواطنين العزل” [en línea], *Aljamaa*, 07/02/2017. Disponible en : <<https://www.aljamaa.net/ar/2017/02/07/بيان-العدل-والإحسان-بالريف-يدين-قمع-المخزن-للمواطنين-العزل>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2017). “الإعفاءات التعسفية للأطر.. كرونولوجيا الملف” [en línea], *Aljamaa*, 20/05/2017. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2017/05/20/الإعفاءات-التعسفية-للأطر-كرونولوجيا-الملف>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2017). “الدائرة السياسية للعدل والإحسان تدعو إلى المشاركة في المسيرة الوطنية الأحد 11 يونيو 2017” [en línea], *Aljamaa*, 07/06/2017. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2017/06/07/الدائرة-السياسية-للعدل-والإحسان-تدعو-إلى-المشاركة-في-المسيرة-الوطنية-الأحد-11-يونيو-2017>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2017). “ذ. أرسلان: الدولة مدعوة لإيجاد حلول جذرية لمشاكل الشعب” [en línea], *Aljamaa*, 16/06/2017. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2017/06/16/ذ-أرسلان-الدولة-مدعوة-لإيجاد-حلول-جذرية-لمشاكل-الشعب>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2017). “” [en línea], *Aljamaa*, 16/12/2017. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2017/12/16/أمكاسو-يفتح-فعاليات-الذكرى-الخامسة>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Adl wa-l-Ihsane (2018). “18 سنة على “مذكرة إلى من يهمه الأمر”.. مقترحات لم يتجاوزها الزمن” [en línea], *Aljamaa*, 28/01/2018: <<https://www.aljamaa.net/ar/2018/01/28/18-سنة-على-مذكرة-إلى-من-يهمه-الأمر-مقترحات-لم-يتجاوزها-الزمن>> [consultado el 12/03/2018]

العدل والإحسان بزاكورة تصدر بياناً بمناسبة الذكرى الأولى لحملة الإعفاءات “المخزنية” [en línea], *Aljamaa*, 20/02/2018. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2018/02/20/العدل-والإحسان-بزاكورة-تصدر-بياناً-بمناسبة-الذكرى-الأولى-لحملة-الإعفاءات-المخزنية>> [consultado el 12/03/2018]

Documentos oficiales

Ceremonia de la *baya*, 23/07/1999. Disponible en: <http://espacemaroc.free.fr/culture/allegance_de_sar_mohamed.html> [consultado el 12/03/2018]

Dahir real nº 1.84.150, del 2 de octubre de 1984. Es posible consultar este dahir en: <<http://habous.gov.ma/fr/textes-de-lois-mosquées/53-textes-de-lois-mosquées/187-dahir-portant-loi-n-1-84-150-du-6-moharram-1405-2-octobre-1984-relatif-aux-lieux-de-culte-musulman.html>> [consultado el 12/03/2018]

Dahir real nº 1.5.210, 14/02/2006. Disponible en: <<http://www.arrabita.ma/Article.aspx?C=2>> [consultado el 12/03/2018]

Discurso de George Bush del Estado de la Unión [en línea], *The Guardian*, 21/09/2001. Disponible en: <<https://www.theguardian.com/world/2001/sep/21/september11.usa13>> [consultado el 12/03/2018]

Discurso S.M. Mohamed VI en conmemoración de la revolución del rey y del pueblo, el 20 de agosto de 1999. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-du-46ème-anniversaire-de-la-révolution-du-roi-et-du-peuple>>

Discurso de S.M. Mohamed VI en conmemoración del 46º aniversario de la revolución del rey y el pueblo, 20/08/1999. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-du-46ème-anniversaire-de-la-révolution-du-roi-et-du-peuple>> [consultado el 12/03/2018]

Discurso de S.M. Mohamed VI en conmemoración de la Fiesta del trono, 30/07/2000. Disponible en: <<https://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-mohammed-vi-à-loccasion-du-premier-anniversaire-de>> [consultado el 12/03/2018]

Discurso de Mohamed VI en conmemoración de la Fiesta del trono, Tánger, 23/07/2001. Disponible en: <<https://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-%C3%A0-loccasion-du-deuxi%C3%A8me-anniversaire-de-lintronisation-de-sa-majest%C3%A9-le-roi>> [consultado el 12/03/2018]

Discurso del S.M. Mohamed VI tras los atentados de Casablanca del 16 de mayo de 2003, 29/05/2003. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-mohammed-vi-suite-aux-attentats-de-casablanca-du-16-mai-2003>> [consultado el 12/03/2018]

Discurso de S.M. Mohamed VI en conmemoración de la Fiesta del trono, 30/07/2003. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-du-trône>> [consultado el 12/03/2018]

Discurso de S.M. Mohamed VI en la apertura de la segunda sesión legislativa, 10/10/2003. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-mohammed-vi-lors-de-louverture-de-la-2ème-année-législative-de>> [consultado el 12/03/2018]

Discurso de S.M. Mohamed VI ante los miembros del Consejo superior de ulemas y los Consejos provinciales de ulemas, 30/04/2004. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-devant-les-membres-du-conseil-sup%C3%A9rieur-et-des-conseils>> [consultado el 12/03/2018]

Discurso de S.M. Mohamed VI en conmemoración de la Fiesta del trono, 30/06/2004. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-%C3%A0-loccasion-de-la-f%C3%AAtte-du-tr%C3%B4ne-0>> [consultado el 12/03/2018]

Discurso de S.M. Mohamed VI en el Primer encuentro nacional de adeptos sufíes de Sidi Chiker, 10/09/2004. Disponible en: <<https://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/sm-le-roi-mohammed-vi-amir-al-mouminine-adresse-un-message-aux-participants-%C3%A0-la-0>> [consultado el 12/03/2018]

Discurso de S.M. Mohamed VI en conmemoración de la Fiesta del trono, 30/07/2005. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-mohammed-vi-%C3%A0-loccasion-de-la-f%C3%AAtte-du-tr%C3%B4ne/>> [consultado el 12/03/2018]

Discurso de S.M. Mohamed VI en conmemoración del 32º aniversario de la Marcha Verde, 06/11/2007. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/texte-intégral-du-discours-de-sm-le-roi-à-loccasion-du-32ème-anniversaire-de-la>> [consultado el 12/03/2018]

Discurso de S. M. Mohamed VI a la nación, 09/03/2011. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/texte-int%C3%A9gral-du-discours-adress%C3%A9-par-sm-le-roi-la-nation>> [consultado el 12/03/2018]

Discurso de S.M. Mohamed VI a la nación por el 60º aniversario de la revolución del rey y del pueblo, 20/08/2013. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/texte-integral-du-discours-royal-la-nation-loccasion-du-60eme-anniversaire-de-la>> [consultado el 12/03/2018]

Discurso de S.M. Mohamed VI a la nación por la fiesta del trono, 29/07/2017. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/texte-integral-du-discours-royal-loccasion-de-la-fete-du-trone-0>> [consultado el 12/03/2018]

Entrevista al rey Mohamed VI, *Le Figaro*, 04/09/2011: <<https://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/interview-accordée-par-sa-majesté-le-roi-mohammed-vi-au-quotidien-français-«-le->> [consultado el 12/03/2018]

Entrevista a S.M. Mohamed VI, *El País*, 16/01/2005. Disponible en: <<http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/texte-int%C3%A9gral-de-l-entretien-de-sm-le-roi-mohammed-vi-avec-le-quotidien-espagnol-el>>. [consultado el 12/03/2018]

Toufiq, Ahmed (2013). “Introducción a la Guía del Imam”, *Ministère des Habous et des Affaires Islamiques*, 01/10/2013. Disponible en: <<http://habous.gov.ma/fr/guide-de-l-imam/517-ce-guide/1474-ce-guide.html>> [consultado el 12/03/2018]

“Guía del Imam” (2013), *Ministère des Habous et des Affaires Islamiques*, 01/10/2013. Disponible en: <<http://habous.gov.ma/fr/guide-de-l-imam/518-sur-la-pr%C3%A9servation-de-l%E2%80%99identit%C3%A9-marocaine-en-mati%C3%A8re-de-religion/1476-sur-la-pr%C3%A9servation-de-l%E2%80%99identit%C3%A9-marocaine-en-mati%C3%A8re-de-religion.html>>

[consultado el 12/03/2018]

“L’Institut Dar El Hadith El Hassania”, *Ministère des Habous et des Affaires Islamiques*, 30/11/1999. Disponible en: <<http://www.habous.gov.ma/fr/derniere-actualite/123-Dar-Al-Hadith-Al-Hassania/488-l-institut-dar-el-hadith-el-hassania.html>> [consultado el 12/03/2018]

Fuentes secundarias

Bibliografía

Abdel-Samad, Mounah (2014). “Why reform not revolution: a political opportunity analysis of Morocco 2011 protests movement” [en línea], *The Journal of North Africa Studies*, pp. 792-809. Disponible en: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13629387.2014.974034>>

Abdelmoumni, Fouad (2013). “Le Maroc et le Printemps Arabe” [en línea], *Pouvoirs*, núm. 145, pp. 123-140. Disponible en: <<http://www.revue-pouvoirs.fr/Le-Maroc-et-le-printemps-arabe.html>>

Abdelmoumni, Fouad (2016). “أي دولة أي مغرب؟”, Asamblea Nacional de la UNEM, Universidad de Meknés, 20-25 abril 2017. Documento proporcionado por el autor.

Aboullouz, Abdelhakim (2015). “Le salafisme marocain au début des années 2000 : du conformisme au pouvoir à la participation”, dir. B. Dupret, Z. Rhani, A. Boutaleb, J.N. Ferrié, *Le Maroc au présent : d’une époque à l’autre, une société en mutation*. Casablanca: centre Jacques-Berque / Foundation du Roi Abdul-Aziz al-Saoud

Abouzzohour, Yasmina y Tomé Alonso, Beatriz (2018). “Moroccan foreign policy after the Arab Spring: a turn for the Islamists or persistence of royal leadership?” [en línea], *The Journal of North African Studies*, 2018, pp. 1-24. Disponible en: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13629387.2018.1454652?journalCode=fnas20>>

Achilov, Dilshod y Sen, Sedat (2017). “Got political Islam? Are politically moderate Muslims really different from radicals?” [en línea], *International Political Science Review*, vol. 38(5), pp. 608-624. Disponible en: <<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0192512116641940>>

Agnouche, Abdelatif (1987). *Histoire politique du Maroc : pouvoir, légimités, institutions*. Casablanca: Afrique Orient

Akabouch, Meryem (2014). *Islam, national identity and social cohesion* [en línea]. PhD dissertation, Doctoral Program in Theoretical Theory, XXVII Cycle. Roma: Libera

Università Internazionale degli Studi Sociali. Disponible en:
<<http://eprints.luiss.it/1351/2/20141211-akabouch-summary-eng.pdf>>

Albrecht, Holger y Wegner, Eva (2005). "Dictators and Islamists. A Comparative Perspective on Egypt and Morocco" [en línea], *Joint Session of the European Consortium for Political Research (ECPR)*, 14-19 March 2005. Disponible en:
<<https://ecpr.eu/Events/PaperDetails.aspx?PaperID=13257&EventID=50>>

Al-Adl wa-l-Ihsane (2016). جماعة العدل و الإحسان بالمغرب: الملف التعريفي. *Al-Adl wa-l-Ihsane*.

Álvarez-Ossorio, Ignacio e Izquierdo Brichs, Ferran (2007). *¿Por qué ha fracasado la paz? Claves para entender el conflicto palestino-israelí*. Madrid: Catarata

Álvarez-Ossorio, Ignacio (2013). "El desarrollo de la sociedad civil árabe y sus retos tras las revueltas populares". *Sociedad civil y contestación en Oriente Medio y Norte de África*. Barcelona: CIDOB, pp. 17-45

Alvarado, David (2009). "Mohamed VI, año X: mito y realidad de la transición marroquí" [en línea]. *Notes internationals CIDOB*, 07/10/2009, CIDOB, pp. 1-6. Disponible en:
<http://www.cidob.org/publicaciones/serie_de_publicacion/notes_internacionales/n1_07/mohamed_vi_ano_x_mito_y_realidad_de_la_transicion_marroqui>

Amasku, Omar (2014). "Al Adl wa Al Ihsan: Its Path and Future" [en línea], *Fiker Center for Studies*, pp. 1-17. Disponible en:
<http://www.fikercenter.com/public/uploads/Al_Adل_wa_Al_Ihsan.pdf>

Amghar, Samir (2007). "Political Islam in Morocco" *CEPS Working Document* No. 269/June 2007, pp. 1-12. Disponible en: <<http://aei.pitt.edu/11725/1/1510.pdf>>

Amin, Husnul (2010). *From Islamism to Post-Islamism. A Study of a New Intellectual Discourse on Islam and Modernity in Pakistan* [en línea], Tesis doctoral. La Haya: International Center of Social Studies. Disponible en:
<<https://repub.eur.nl/pub/19340/HusnulAminPhDThesispdf.pdf>>

Amirah, Haizam (2004). "El Marruecos que no despegó" [en línea]. *ARI*, núm. 145/2004. Disponible en:
<http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/Imprimir?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/Elcano_es/Zonas_es/ARI%20145-2004>

Amnistía internacional (2004). *Amnesty International report 2004* [en línea]. Oxford: Amnesty International Publications. Disponible en: <https://www.amnesty.org/en/documents/pol10/0004/2004/en/>

Aourid, Hassan (2015). *L'impasse de l'islamisme: Cas du Maroc*. Al Jadida: El Maarid

Aourid, Hassan (2016). *Les origines sociales et culturelles du système politique marocain*. Rabat: Tusna

Arigita, Elena (2010). “Al-‘Adl wa-l-Ihsan en España: ¿un movimiento nacional para un movimiento islámico transnacional?” [en línea], *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXI, nº 1, enero-junio 2010, pp. 113-136. Disponible en: <http://rdtp.revistas.csic.es/index.php/rdtp/article/viewFile/92/93>

Arigita, Elena (2014). “Al-‘Adl wa-l-Ihsan in Spain: an emerging actor in the Muslim field”, en Frank Peter y Rafael Ortega (eds.). *Islamic Movements of Europe: public religion and islamophobia in the modern world*. Londres: I.B. Tauris, pp. 209-211

Ayoob, Mohammed (2008). *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*. Michigan: University of Michigan Press

Ayubi, Nazih (2000). *El islam político: Teorías, tradición y rupturas*. Barcelona: Edicions Bellaterra

Badie, Bertrand (1986). *Les deux États : pouvoir et société en Occident et en terre de l'Islam*. París: Librairie Arthème Fayard

Bayat, Asef (2000). “Social movements, activism and social development in the Middle East” [en línea], *UNRISD Programme on Civil Society and Social Movements*, Paper 3. Disponible en: [http://www.unrisd.org/80256b3c005bccf9/\(httpauxpages\)/9c2befd0ee1c73b380256b5e004ce4c3/\\$file/bayat.pdf](http://www.unrisd.org/80256b3c005bccf9/(httpauxpages)/9c2befd0ee1c73b380256b5e004ce4c3/$file/bayat.pdf)

Bayat (2005). “Islamism and social movement theory” [en línea], *Third World Quarterly*, vol. 26, nº 6, pp. 891-908. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/4017816>

Bayat, Asef (2007). *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press

Bayat, Asef (2013a). *Post-Islamism: the Changing Faces of Political Islam*. Oxford: Oxford University Press

Bayat, Asef (2013b). *Life as Politics. How Ordinary People Change the Middle East*. Stanford: Stanford University Press

Baylocq, Cédric y Granci, Jacopo (2013). “‘20 février’ Discours et portraits d’un mouvement de révolte au Maroc” [en línea], *L’Année du Maghreb* VIII | 2012, pp. 239-258. Disponible en: <<http://anneemaghreb.revues.org/1483>>

Baylocq, Cédric y Hlaoua, Aziz (2016). “Diffuser un « islam du juste milieu » ? Les nouvelles ambitions de la diplomatie religieuse africaine du Maroc” [en línea], *Afrique contemporaine*, 2016/1, n° 257, pp. 113-128. Disponible en: <<http://www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine-2016-1-page-113.htm>>

Belal, Youssef (2009). “L’usure des oppositions islamistes au Maroc” [en línea], *L’Année du Maghreb* V | 2009, pp. 59-74. Disponible en: <<http://anneemaghreb.revues.org/506>>

Belal, Youssef (2011). *Le cheikh et le calife: Sociologie religieuse de l’islam politique au Maroc*. Lyon : ENS Éditions.

Belhaj, Abdessamad (2006.) “L’usage politique de l’islam : l’universel au service d’un État. Le cas du Maroc” [en línea]. *Recherches sociologiques et anthropologiques*, pp. 121-139. Disponible en: <<http://rsa.revues.org/575>>

Belhaj, Abdessamad (2009). *La dimensión islámica en la política extranjera de Marruecos. Determinantes, actores, orientaciones*. Louvain-La-Neuve: Presses Universitaires de Louvain

Ben Elmostafa, Okacha (2007). *Les mouvements islamiques au Maroc: leurs modes d’action et d’organisation*. París: L’Harmattan.

Ben Massoud, Mohamed (2017). “قراءة سياسية في قرارات الإعفاءات التعسفية”, Documento proporcionados por el Comité nacional de apoyo a los afectados por los despidos arbitrarios, rueda de prensa celebrada el 20 de abril de 2017.

Benchemsi, Ahmed (2012). *Feb’s rise and fall: a Moroccan story* [en línea]. Disponible en: <<http://ahmedbenchemsi.com/feb20s-rise-and-fall-a-moroccan-story/>>

Benchemsi, Ahmed (2014). “Morocco’s Makhzen and the Haphazard Activists”, en Lina Khatib y Ellen Lust (eds.). *Taking to the streets: the transformation of Arab activism*. Baltimore: John Hopkins University Press, pp. 199-236

Benchemsi, Ahmed (2015). "Islam and the Spread of Individual Freedoms: the Case of Morocco" [en línea], *Policy Analysis*, number 778, August 20, 2015, pp. 1-24. Disponible en: <<https://object.cato.org/sites/cato.org/files/pubs/pdf/pa778.pdf>>

Bendourou, Omar (2012). "La consécration de la monarchie gouvernante" [en línea], *L'Année du Maghreb*, VIII | 2012, pp. 391-404. Disponible en: <<http://anneemaghreb.revues.org/1539>>

Benford, Robert D. y Snow, David A. (2000). "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assesment" [en línea], *Annual Review of Sociology*, vol. 26, pp. 611-639. Disponible en: <<http://www.jstor.org/stable/223459>>

Benhaddou, Ali (1997). *Maroc: Les élites du Royaume. Essai sur l'organisation du pouvoir au Maroc*. París: L'Harmattan

Bennafla, Karine y Séniguer, Haoues (2011). "Le Maroc à l'épreuve du printemps arabe : une contestation désamorcée ?", *Outre-Terre* 2011/3, núm. 29, pp. 143-148. Disponible en : <<http://www.cairn.info/revue-outre-terre1-2011-3-page-143.htm>>

Bennafla, Karine y Emperador Badimón (2011). "Movilizaciones periféricas en Marruecos: los casos de las ciudades de Sidi Ifni y Buarfa", en Thierry Desrues y Miguel Hernando de Larramendi (coords.), *Mohamed VI. Política y cambio social en Marruecos*. Córdoba: Almuzara, pp. 237-273

Bennani-Chraïbi, Mounia y Fillieule, Olivier (2003). *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*. París: Presses de Sciences Po

Bennett, Andrew (2008). "Process Tracing: A Bayesian Perspective," en Box-Steffensmeier, Janet, Brady, Henry E., y Collier, David (eds.), *The Oxford Handbook of Political Methodology*. Oxford: Oxford University Press, pp. 702-721

Bennett, Andrew (2010). "Process training and causal inference" [en línea], Brady, Henry y Collier, David (eds.), *Rethinking Social Inquiry*. Maryland: Rowman and Littlefield, pp. 1-13. Disponible en: <<http://philsci-archive.pitt.edu/id/eprint/8872>>

Bermejo González, Macarena (2016). *Identidades colectivas movilizadas en Marruecos en el marco de la Primavera Árabe-Amazigh. Una comparación de los movimientos 20 de febrero y de Diplomados en Paro*. Tesis Doctoral. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide

Blatter, Joachim and Haverland, Markus (2014). “Case Studies and (Causal-) Process Tracing”, en Engeli, Isabelle y Rothmayr Allison, Christine (eds.), *Comparative Policy Studies. Conceptual and Methodological Challenges*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 59-83

Bouasria, Abdelilah (2013). “The second coming of Morocco’s ‘Comander of the Faithful’: Mohammed VI and Morocco’s religious policy”, en Maddy-Weitzman, Bruce y Zisenwise, Daniel (eds.), *Contemporary Morocco. State, Politics and Society under Mohammed VI*. Nueva York: Routledge, pp. 37-56

Boubekeur, Amel y Amghar, Samir (2006). “Islamist Parties in the Maghreb and Their Links with EU: Mutual Influences and the Dynamics of Democratisation” [en línea], *Euromesco Paper* n° 55, pp. 1-21. Disponible en: <http://www.euromesco.net/images/55_eng.pdf>

Boukhars, Anouar (2011). *Politics in Morocco: Executive Monarchy and Elightened Authoritarianism*. Nueva York: Routledge.

Boutaleb. Assia (2014). “Vous avez dit ‘dialogue social’?” [en línea]. Rabat: *Centre Jaques Berque*. Disponible en: <<http://cjb.ma/268-les-archives/270-archives-editos/394-archives-editos-2014/vous-avez-dit-dialogue-social-2669.html>>

Boutarbouch, Rachid (2011). *Los islamistas marroquíes y la participación política: Al-Adl wa-l-Ihsane*. Madrid: Diwan.

Bouyahya, Driss (2015). “Islamist Movements in Morocco and their Tipology” [en línea]. *European Scientific Journal*, December 2015, vol. 1, pp. 1-9. Disponible en: <ejournal.org/index.php/esj/article/download/6674/6407>

Bouyahya, Driss (2015b). “Is Islam used as a political ideology? Why and how? PJD Morocco as a case study” [en línea], *European Scientific Journal February 2015 /SPECIAL/ edition vol.1*, pp. 151-157. Disponible en: <<http://ejournal.org/index.php/esj/article/viewFile/5081/4853>>

Bouayach, Amina (2003). “Reforma de la ‘Mudawana’ en Marruecos”, *Afkar/Ideas*, diciembre de 2003, pp. 116-119.

Bourdieu, Pierre (2006). “Génesis y estructura del campo religioso” [en línea]. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XVIII, núm. 108, pp. 29-83. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13710803>>

Bras, Jean-Philippe (2007). « La réforme du code de la famille au Maroc et en Algérie : quelles avancées pour la démocratie ? », *Critique internationale* 2007/4 (n° 37), pp. 93-125

Brooke, Steven (2014). “Why do Islamist Provide Social Services?” [en línea], *Rethinking Islamist Politics*, Middle East Political Science, POMEPS STUDIES 6, February 11, 2014, pp. 13-16. Disponible en: <http://pomeps.org/wp-content/uploads/2014/02/POMEPS_BriefBooklet24_Rethinking_web.pdf>

Brouwer, Lenie y Bartels, Edien (2014). “Arab Spring in Morocco: social media and the 20 February Movement” [en línea]. *Afrika Focus*, vol. 27, núm. 2, pp. 9-22. Disponible en: <<http://www.afrikafocus.eu/file/70>>

Brown, Nathan J. (2013). “Islam and Politics in the New Egypt” [en línea], *Carnegie Endowment for International Peace*, Middle East. Disponible en: <<http://carnegieendowment.org/2013/04/23/islam-and-politics-in-new-egypt-pub-51541>>

Brumberg, Daniel (2002). “Democratization in the Arab World? The Trap of Liberalized Autocracy” [en línea], *Journal of Democracy*, vol. 13, n° 4, October, pp. 56-68. Disponible en: <<https://www.journalofdemocracy.org/article/democratization-arab-world-trap-liberalized-autocracy>>

Brumberg, Daniel (2003). “Islamists and the Politics of Consensus”, en Diamond, Larry; Plattner, Marc; Brumberg, Daniel (eds.), *Islam and Democracy in the Middle East*. Baltimore: John Hopkins University Press, pp. 109-115

Burgat, François (1996). *El islamismo cara a cara*. Barcelona: Bellaterra

Burgat, François (2008). *L’islamisme au Maghreb*. París: Éditions Payot & Rivages

Butko, Thomas (2005). “Unity through opposition: Islam as an instrument of radical political Islam”, *Nawaat*, 01/01/2005. Disponible en: <<https://nawaat.org/portail/2005/01/01/unity-through-opposition-islam-as-an-instrument-of-radical-political-change>>

Calvert, John (2010). *Sayyid Qutb and the origins of radical Islamism*. Londres: Hurst

Campbell, John L. (2005). "Where do we stand? Common mechanisms in organizations and social movements research", en Davis, Gerald F. et al. (eds.), *Social Movements and Organization Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 65-46

Camau, Michel (2012). "Un printemps arabe ? L'émulation protestataire et ses limites" [en línea], *L'Année du Maghreb*, VIII | 2012, pp. 27-47. Disponible en: <<http://anneemaghreb.revues.org/1383>>

Catusse, Myriam y Vairel, Frédéric (2003). " « Ni tout à fait le même ni tout à fait une autre » Métamorphoses et continuité du régime marocain" [en línea]. *Maghreb-Machrek*, núm. 175, printemps, pp. 73-91. Disponible en: <http://www.academia.edu/12102368/Myriam_Catusse_Frédéric_Vairel_Ni_tout_à_fait_le_même_ni_tout_à_fait_un_autre_.Métamorphoses_et_continuité_du_régime_marocain_Maghreb-Machrek_printemps_2003_n_175_p.73-91>

Catusse, Myriam (2007). "Les vraies fausses surprises du score PJD au Maroc. Législatives 2002" [en línea], éd. J. Massal, O. dabéne, M. Hastings. *La Surprise électorale*, Karthala, Politique comparée, pp. 151-182. Disponible en : <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00355525>>

Catusse, Myriam (2009). "Ambiguous Privatization and the Emerging Social Question", en Daniela Pioppi y Laura Guazzone. *The Arab State and Neo-liberal Globalization. The Restructuring of State Power in the Middle East*. Reading: Ithaca Press, pp. 181-216

Catusse, Myriam y Vairel, Frédéric (2010). "Question sociale et développement : les territoires de l'action publique et de la contestation au Maroc" [en línea], *Politique africaine*, vol. 120, no. 4, 2010, pp. 5-23. Disponible en: <<https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2010-4-page-5.html>>

Catusse, Myriam (2011). "Le "social": une affaire d'état dans le Maroc de Mohamed VI" [en línea]. *Confluences Méditerranée*, núm. 78, pp. 63-76. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2011-3-page-63.htm#anchor_plan>

Cavatorta, Francesco (2006). "Civil society, Islamism and Democratisation: the case of Morocco". *Journal of Modern African Studies*, 44, 2 (2006), pp. 203–222.

Cavatorta, Francesco (2007). “Neither Participation nor Revolution. The Strategy of the Jamiat al-Adl wal-Ihsan” [en línea], *Mediterranean Politics*, n° 12, pp. 381-397. Disponible en: <<http://doras.dcu.ie/478/>>

Cavatorta, Francesco y Dalmasso, Emanuela (2009a). “Liberal Outcomes through Undemocratic Means: The Reform of the Code De Statut Personnel in Morocco” [en línea], *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 47, No. 4 (Dec., 2009), pp. 487-506. Disponible en: <<http://www.jstor.org/stable/40538332>>

Cavatorta, Francesco (2009b). “‘Divided they stand, divided they fail’: opposition politics in Morocco” [en línea], *Democratization*, 16:1, pp. 137-156. Disponible en: <<http://dx.doi.org/10.1080/13510340802575882>>

Cavatorta, Francesco y Dalmasso, Emanuela (2011). “Political islam in Morocco: negotiating the liberal space post 2003” [en línea]. *Working Papers in international Studies* n° 4, Center for International Studies, Dublin University. Disponible en: <<http://doras.dcu.ie/16302/>>

Cavatorta, Francesco y Dalmasso, Emanuela (2013). “Democracy, Civil Liberties and the Role of Religion after the Arab Awakening: Constitutional Reforms in Tunisia and Morocco” [en línea], *Mediterranean Politics*, 18:2, pp. 225-241. Disponible en: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13629395.2013.799341>>

Cavatorta, Francesco (2015). “Authoritarian Stability through Perpetual Democratisation” [en línea], *Istituto Affari Internazionali* 15|43, pp. 1-21. Disponible en: <<http://www.iai.it/en/pubblicazioni/authoritarian-stability-through-perpetual-democratisation>>

Cebolla, Héctor (2005). “La lucha contra el terrorismo, ¿un revés para la democratización de Marruecos?” [en línea], ARI n°1, 2005, *Real Instituto Elcano de estudios Internacionales y Estratégicos*. Disponible en: <http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/!ut/p/a0/04_Sj9CPykssy0xPLMnMz0vMAfGjzOKNg318fEKcHX1NTZz9QgKNXI0NDSBAvyDbUREAbg0Kqw!!/?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/wps/wcm/connect/elcano/elcano_es/zonas_es/ari+1-2005>

Cembrero, Ignacio (2017). “Entretien avec... Ignacio Cembrero”, *Moyen-Orient*, n° 36, octobre-décembre 2017, pp. 60-64.

Checckel, Jeffrey T. (2008). "Process Tracing", en Klotz, Audie y Prakash, Deepa (eds.), *Qualitative Methods in International Relations. A Pluralist Guide*. Palgrave MacMillan, pp. 114-127

Chekroun, Mohamed (1990). *Jeux et enjeux culturels au Maroc*. Rabat: Éditions Okad

Coller, Xavier (2000). "Estudio de casos", *Cuadernos metodológicos*, nº 30, Centro de Investigaciones Sociológicas.

Cobano-Delgado Palma, Verónica (2008). "Repercusiones socioeducativas de las reformas del código de familia en Marruecos" [en línea]. *Foro de educación*, nº 10, pp. 401-423. Disponible en:

<<https://forodeeducacion.com/ojs/index.php/fde/article/view/167>>

Collier, David (2011). "Understanding Process Tracing" [en línea], *Political Science and Politics*, vol. 44, nº 44, October 2011, pp. 823-830. Disponible en: <<http://www.jstor.org/stable/41319974>>

Corbetta, Piergiorgio (2007). *Metodología y técnicas de investigación social*. Madrid: McGraw Hill

Cubertafond, Bernard (2004). "Mohamed VI, Commandeur des croyants au secours de la laïcité ?", *Confluences Méditerranée*, 2004/4 (Nº51), pp. 163-180. Disponible en: <<https://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2004-4-page-163.htm>>

Daadaoui, Mohamed (2011). *Moroccan Monarchy and the Islamist Challenge: Maintaining Makhzen Power*. Nueva York: Palgrave MacMillan.

Daadaoui, Mohamed (2013). "The monarchy and Islamism in Morocco: ritualization of the public discourse", en Maddy-Weitzman, Bruce y Zisenwise, Daniel (eds.), *Contemporary Morocco. State, Politics and Society under Mohammed VI*. Nueva York: Routledge, pp. 24-36

Daoud, Zakya (1999). "Le plan d'intégration de la femme. Une affaire révélatrice, un débat virtuel" [en línea]. *Annuaire de l'Afrique du Nord*, tome XXXVIII, CNRS Éditions, pp. 245-257. Disponible en: <http://aan.mmsh.univ-aix.fr/volumes/1999/Pages/AAN-1999-38_11.aspx>

Dalle, Ignace (2004). *Los tres reyes: la monarquía marroquí desde la independencia hasta nuestros días*. Barcelona: Círculo de lectores

Darif, Mohamed (2003). “L’islamisme élitiste” [en línea], *La Gazette*, 07/07/2003. Disponible en: <<https://www.maghress.com/fr/lagazette/3076>>

Darif, Mohamed (2004). “El grupo combatiente marroquí” [en línea]. *ARI 51* | 2004. Disponible en: <http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/web/rielcano_es/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/terrorismo+internacional/ARI51-2004>

Darif, Mohamed (2010) : *Monarchie marocaine et acteurs religieux*, Afrique Orient, Casablanca.

Darif, Mohammed (2014). “The Moroccan Islamist Movement: from Secessionism to Particiation”, en Frank Peter y Rafael Ortega (eds.). *Islamic Movements of Europe: public religion and islamophobia in the modern world*. Londres: I.B. Tauris, pp. 59-65

Davis, Gerald F. et al. (2005). *Social movements and organization theory*. Cambridge, Cambridge University Press

De Martino, Claudia (2016). “‘Where is the wealth?’ Echoing the King’s 2014 speech in light of the delay in the implementation of the new constitution” [en línea], *Policy Brief in Socio-economic rights in Morocco*, Euspring, pp. 1-19. Disponible en: <<http://aei.pitt.edu/73635/>>

Della Porta, Donatella et al. (2013). “Putting protest in place: contested and liberated spaces in three campaigns”, en Nicholls, Walter et al. (eds.), *Spaces of contention: spatialities and social movements*. Surrey: Ashgate, pp. 4-14

Denoeux, Guilain (2002). “The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam” [en línea], *Middle East Policy*, vol. IX, nº 10, June 2002, pp. 56-81. Disponible en: <http://www.blackwellpublishing.com/content/BPL/Images/Journal_Samples/mepo1061-1924~9~2~057%5C057.pdf>

Desrues, Thierry (2001). “Mohamed VI y la paradoja de la transición marroquí” [en línea]. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, núm. 51-52. *Miscelánea*. CIDOB, pp. 171-186. Disponible en: <http://www.cidob.org/layout/set/print/articulos/revista_cidob_d_afers_internacionals/mohamed_vi_y_la_paradoja_de_la_transicion_marroqui>

Desrues, Thierry (2006). “Entre État de droit et droit de l’État, la difficile émergence de l’espace public au Maroc” [en línea], *L’Année du Maghreb*, II | 2005-2006, pp. 263-292. Disponible en: <<http://anneemaghreb.revues.org/123>>

Desrues, Thierry (2007). “L’emprise de la monarchie marocaine entre fin du droit d’inventaire et déploiement de la ‘technocratie palatiale’” [en línea], *L’Année du Maghreb*, III | 2007, pp. 231-273. Disponible en: <<http://anneemaghreb.revues.org/372>>

Desrues, Thierry (2009). “El islamismo en el mundo árabe. Interpretaciones de algunas trayectorias políticas”, *Revista Internacional de Sociología*, vol. 67, nº 1, enero-abril, pp. 8-28. Disponible en: <<http://revintsociologia.revistas.csic.es/index.php/revintsociologia/article/view/120>>

Desrues, Thierry y Kirhlani, Said (2009). “Gérer la politique des autres : les vieux problèmes et les vieilles recettes de Mohamed VI pour animer un champ politique désactivé” [en línea], *L’Année du Maghreb*, V | 2009, pp. 307-341. Disponible en: <<http://journals.openedition.org/anneemaghreb/608>>

Desrues, Thierry y Hernando de Larramendi, Miguel (2009). “S’opposer au Maghreb” [en línea], *L’Année du Maghreb*, V | 2009, pp. 7-36. Disponible en: <<http://journals.openedition.org/anneemaghreb/483>>

Desrues, Thierry y Kirhlani, Said (2010). “Dix ans de monarchie exécutive et citoyenne : élections, partis politiques et défiance démocratique” [en línea], *L’Année du Maghreb*, VI | 2010, pp. 319-354. Disponible en: <<https://journals.openedition.org/anneemaghreb/920#tocto1n10>>

Desrues, Thierry y Hernando de Larramendi, Miguel (2011). “La gobernanza de Mohamed VI: legado autoritario, léxico democrático, pedagogía participativa e inserción internacional”, en Desrues, Thierry y Hernando de Larramendi, Miguel (coord.), *Mohamed VI. Política y cambio social en Marruecos*. Córdoba: Editorial Almuzara, pp. 21-92

Desrues, Thierry (2012), “Le Mouvement du 20 février et le régime marocain : contestation, révision constitutionnelle et élections”, *L’Année du Maghreb* [en línea], VIII | 2012, pp. 359-389. Disponible en: <<https://journals.openedition.org/anneemaghreb/1537>>

Desrues, Thierry (2013). "First year of islamist government in Morocco: same old power, new coalition", *IEMED. Mediterranean Yearbook 2013*, pp. 170-173. Disponible en : <http://www.iemed.org/observatori-en/arees-danalisi/documents/anuari/iemed-2013/first-year-of-islamist-government-in-morocco-same-old-power-new-coalition>>

Desrues, Thierry y Fernández Molina, Irene (2013). "L'expérience gouvernementale du Parti de la Justice et le Développement : es islamistes au pouvoir ?" [en línea], *L'Année du Maghreb* IX|2013, pp. 345-365. Disponible en: <https://anneemaghreb.revues.org/1954>>

Desrues, Thierry (2014). "La fronde de l'Istiqlal et la formation du gouvernement Benkirane II : une aubaine pour la monarchie" [en línea], *L'Année du Maghreb* 11|2014, pp. 253-272. Disponible en: <https://anneemaghreb.revues.org/2321>>

Desrues, Thierry (2016a). "Le PJD en ville, le PAM à la campagne. Le multipartisme marocain à l'épreuve de la bipolarisation" [en línea], *L'Année du Maghreb*, 15|2016, pp. 229-254. Disponible en: <https://anneemaghreb.revues.org/2901>>

Desrues, Thierry (2016b). "Le *tahakkoum* et la parlementarisation du régime politique marocain à l'aune des élections de 2016" [en línea], *L'Année du Maghreb*, 17 | 2017, pp. 285-309. Disponible en: <http://journals.openedition.org/anneemaghreb/3291>>

Dialmy, Abdessamad (1996). "L'islamisme marocain: entre révolution et intégration" [en línea]. *Archives de sciences sociales des religions*, 110 | 2000, pp. 5-27. Disponible en: <https://assr.revues.org/20198>>

Dirèche, Karima (2010). "Les Murchidât au Maroc. Entre islam d'État et islam au féminin" [en línea], *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 128 | décembre 2010, pp. 99-111. Disponible en: <http://remmm.revues.org/6857>>

Dot-Puillard, Nicolas (2010): "Rapports entre mouvements islamistes, nationalistes et de gauche au Moyen-Orient arabe", en Duterme, Bernard (ed.), *Monde arabe : État des résistances dans le Sud*, Collection Alternatives Sud. París: Editions Syllepse, pp. 150-160. Disponible en: <http://hdl.handle.net/1814/15280>>

Eddouada, Souad y Pepicelli, Renata (2010). "Maroc : vers un 'féminisme islamique d'État'" [en línea], *Critique internationale* 2010 | 1 (n° 46), pp. 87-100. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2010-1-page-87.htm>>

Encyclopédie de l'Islam (2002). Holanda: Leiden Brill

- Eickelman, Dale F. (1976). *Moroccan Islam*. Austin: University of Texas Press
- El Ayadi, Mohamed (2004). "Entre islam et islamisme. La religion dans l'école publique marocaine" [en línea], *Revue Internationale d'Éducation de Sèvres*, septembre 2004, n° 36, pp. 111-122. Disponible en: <<http://ries.revues.org/1507>>
- El Ayadi, Mohamed; Bourquia, Rahma; Darif, Mohamed (2005). "Etat, monarchie et religion" [en línea]. *Les cahiers bleus*, núm. 3, pp. 1-56. Disponible en: <http://www.fes.org.ma/common/pdf/publications_pdf/cahiersB_3/cahierbleu3Flash.pdf>
- El Ayadi, Mohammed; Rachik, Hassan; Tozy, Mohamed (2007). *L'islam au quotidien: Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*. Casablanca : Editions Prologues.
- El Ayadi, Mohammed (2015). *Les deux visages du Roi*. Casablanca: Éditions la Croisée des Chemins
- El Harras, Mokhtar (2006). "Les mutations de la famille au Maroc" [en línea]. Disponible en: <<http://www.abhatoo.net.ma/maalama-textuelle/developpement-economique-et-social/developpement-social/societe/familles/les-mutations-de-la-famille-au-maroc>>
- El Sarafi, Ali (2003), "Après le choc des attentats de Casablanca", *Le Monde diplomatique*, 7/2003 (n°592). Disponible en: <<http://www.cairn.info/magazine-le-monde-diplomatique-2003-7-page-20.htm>>
- Elahmadi, Mohsine (2006a). *La Monarchie et l'Islam*. El Jadida: Itissalat salon.
- Elahmadi, Mohsine (2006b). *Les mouvements islamistes au Maroc*. El Jadida: Itissalat salon.
- Elahmadi, Mohsine (2006c). *Le mouvement yasiniste*. Mohamadia: Fedala.
- El-Katiri, Mohammed (2013). "The institutionalisation of religious affairs: religious reform in Morocco" [en línea], *The Journal of North African Studies*, 18:1, pp. 53-69. Disponible en: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13629387.2012.712886>>
- El Messaoudi, Amina (2015). "El nuevo estatuto de gobierno en la Constitución marroquí de 2011", *Estudios de Deusto*, vol. 63|1, enero-junio 2015, pp. 389-401.

El Messaoudi, Amina (2015b). “La nueva arquitectura del ejecutivo en la Constitución marroquí de 2011” [en línea], *Revista de Estudios Políticos*, núm. 170, octubre-diciembre, pp. 291-314. Disponible en: <<http://dx.doi.org/10.18042/cepc/rep.170.10>>

El Sherif, Ashraf Nabih (2012). “Institutional and Ideological Re-construction of the Justice and Development Party (PJD): The Question of Democratic Islamism in Morocco” [en línea], *Middle East Journal*, vol. 64, nº 4, Autumn 2012, pp. 660-682. Disponible en: <<https://www.jstor.org/stable/23361622>>

Emperador Badimón, Montserrat (2011). “Unemployed Moroccan University Graduates and Strategies for ‘Apolitical’ Mobilization”, en Joel Beinin y Frédéric Vairel (coords.), *Social movements, mobilization, and contestation in the Middle East and North Africa*. California: Stanford University Press, pp. 217-236

Encuentro Civil Euromed (2012). *La sociedad civil y ‘las primaveras mediterráneas’*: *Encuentros estatales*. Encuentro Civil Euromed: Madrid

Entelis, John P. (2011). “Morocco’s ‘New’ Political Face: Plus ça change, plus c’est la même chose” [en línea], *Project on Middle East Democracy*, December 5, 2011, pp. 1-6. Disponible en: <<http://pomed.org/wp-content/uploads/2013/08/entelis2011.pdf>>

Esposito, John L. y Voll, John O. (1994). *Islam and Democracy*. Oxford: Oxford University Press

Esposito, John L. (2003). *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford: Oxford University Press

Esposito, John L. (2018). *Oxford Islamic Studies Online* [en línea]. Disponible en: <www.oxfordislamicstudies.com/>

Fakir, Intissar (2018). “Morocco’s Islamist Party. Redefining Politics under Pressure” [en línea], *Carnegie Endowment for International Peace*. Disponible en: <<http://carnegie.ru/2017/12/28/morocco-s-islamist-party-redefining-politics-under-pressure-pub-75121>>

Fakir, Intissar (2018b). “The scars of office” [en línea], *Carnegie Middle East Center*, 10/01/2018. Disponible en: http://carnegie-mec.org/diwan/75210?utm_source=rssemail&utm_medium=email&mkt_tok=eyJpIjoiTkRNMk16UmhOakJtTVRaaCIIsInQiOiJzMGIwa0RpbkRTell3UIVKRm1MczlHSys0dT hIWnQ5eXo1VktTSklsZDdDWTMrN3JnYmdtbDI4VEM0SzdreFNYNURGVBHQ1c2I5QUdUMkdiTCtjWFJrakE4b1lVYXp0Skc3OW9Mc>

Feliu, Laura (2004). *El jardín secreto*. Madrid: Catarata

Feliu, Laura (2011). “Equidad y Reconciliación: la experiencia marroquí de reinención del pasado”, en Desrues, Thierry y Hernando de Larramendi, Miguel (coord.), *Mohamed VI. Política y cambio social en Marruecos*. Córdoba: Editorial Almuzara, pp. 211-236

Feliu, Lura e Izquierdo Brichs, Ferran (2016). “Estructura de poder y desafíos populares. La respuesta del régimen marroquí al Movimiento 20 de Febrero” [en línea]. *Revista de Estudios Políticos*, 174, pp. 195-223. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.18042/cepc/rep.174.07>>

Fernández-Molina, Irene (2007). “Le PJD et la politique étrangère de Maroc. Entre l’idéologie et le pragmatisme” [en línea], Cuadernos CIDOB nº 7, pp. 1-91. Disponible en: https://www.cidob.org/publicaciones/series_pasadas/documentos/mediterraneo_y_oriente_medio/le_pjd_et_la_politique_etrangere_du_maroc_entre_l_ideologie_et_le_pragmatisme>

Fernández-Molina, Irene (2009). “Las movilizaciones por cuestiones internacionales en Marruecos: el caso de la guerra de gaza” [en línea], *Actas del IX Congreso AECPA*. Disponible en: http://www.aecpa.es/congresos/congreso_09/grupos-trabajo/area04/GT01/cronograma.php>

Fernández-Molina, Irene (2011a). “The Monarchy vs the 20 February Movement: Who Hold the Reins of Political Change in Morocco?” [en línea], *Mediterranean Politics*, vol. 16, nº 3, November 2011, pp. 435-441. Disponible en: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13629395.2011.614120>>

Fernández-Molina, Irene (2011b). “Los consejos consultivos: gobierno sin representación y diplomacia paralela”, en Desrues, Thierry y Hernando de Larramendi, Miguel (coord.), *Mohamed VI. Política y cambio social en Marruecos*. Córdoba: Editorial Almuzara, pp. 139-176

Fernández-Molina, Irene (2016). *Moroccan Foreign Policy under Mohammed VI, 1999-2014*. Londres: Routledge

Ferrié, Jean-Noel (2010). "La monarchie marocaine sous Mohamed VI : changement et continuité" [en línea]. *Sciences Po Paris*, febrero de 2010, pp. 1-7. Disponible en: <http://www.ceri-sciences-po.org>

FIDH (2004). "Les autorités marocaines à l'épreuve du terrorisme: la tentation de l'arbitraire. Violations flagrantes des droits de l'Homme dans la lutte anti-terroriste", n° 379, febrero 2004. Disponible en: <https://www.fidh.org/IMG/pdf/ma379f-3.pdf>

Flah, Loubna (2016). "The discourse of Jama'at Al Adl Wal Ihsan (Justice and Spirituality Group) on the concept of democracy" [en línea], *International Journal of Linguistics*, May, Dubai, pp. 1-15. Disponible en: <http://semanticsarchive.net/Archive/zU4ZTkYn/FlahDubai2016.pdf>

Foucault, Michel (1999). *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós

Fuente Cobo, Ignacio (2016). "Los atentados de Casablanca de 2003: un punto de inflexión en el yihadismo marroquí" [en línea]. *Instituto Español de Estudios Estratégicos*, Documento de análisis, 49/2916, pp. 1-15. Disponible en: http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_analisis/2016/DIEEEA49-2016_Atentados_Casablanca2003_YihadismoMarruecos_IFC.pdf

Fuller, Graham E. (2003). *The Future of Political Islam*. Nueva York: Palgrave MacMillan

García-Luengos, Jesús (2010). "La igualdad de la mujer en Marruecos" [en línea], *IECAH*, 11/05/2010. Disponible en: <https://iecah.org/index.php/articulos/696-la-igualdad-de-la-mujer-en-marruecos>

Geertz, Clifford (1968). *Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia* (Trad. 1994). Barcelona: Ediciones Paidós.

Gellner, Ernest (1969). *Saints of the Atlas*, Chicago: The University of Chicago Press.

Gellner, Ernest (1981). *La sociedad musulmana*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gerring, John (2017). "Qualitative Methods" [en línea], *The Annual Review of Political Science*, 20, pp. 1-24. Disponible en: <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-092415-024158>

Gilson Miller, Susan (2015). *Historia del Marruecos moderno*, (trad.) Herminia Bevia. Villaba. Madrid: Akal

Goenaga, Amaia (2016). *El sector bancario libanés y su papel en el diseño y reproducción del orden social, político y económico del Líbano contemporáneo*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid. Disponible en: https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/672205/goenaga_sanchez_amaia.pdf?sequence=1

Golhasani, Akbar y Hosseinirad, Ababs (2016). “The Role of Resource Mobilization Theory in Social Movement” [en línea], *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, Vol. 3, nº. 3, diciembre 2016, pp. 1-5. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.18415/ijmmu.v3i6.58>

González del Miño, Paloma (2005). *Las relaciones entre España y Marruecos: perspectivas para el siglo XXI*. Madrid: Catarata

González del Miño, Paloma (2011). “El movimiento islamista en Marruecos. Entre la institucionalización y el asociacionismo”. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 93-94. CIDOB, pp. 33-51. Disponible en: http://www.cidob.org/es/articulos/revista_cidob_d_afers_internacionals/93_94/el_movimiento_islamista_en_marruecos_entre_la_institucionalizacion_y_el_asociacionismo

Gourdon, J. (1974). “Chronique politique du Maroc” [en línea]. *Annuaire de l'Afrique du nord*, pp. 329-342. Disponible en: <https://aan.mmsh.univ-aix.fr/volumes/1974/Pages/default.aspx>

Hafez, Mohammed M. (2003). *Why Muslims Rebel. Repression and Resistance in the Islamic World*. Colorado: Rienner

Hamada, Mountassir (2017). “Le salafisme au Maroc: état des lieux”, Conferencia en el Centro Jacques-Berque, 18/04/2017, Rabat (Marruecos).

Hammoudi, Abdellah (2007). *Maestro y discípulo: Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Hassan II (1976). *Le défi*. París: Albin Michel

Hassan II (1994). *Hassan II. La memoria de un rey. Entrevistas con Eric Laurent*. Barcelona: Ediciones B

Hassan II (2002). *La femme dans les discours et les interviews de sa Majesté le roi Hassan II*. Rabat: Axions Communication

Hashsah, Mohamed (2013). "Moroccan Exceptionalism Examined: Constitutional Insights pre- and post-2011" [en línea], *Instituto Affari Internazionali*, IA Working Papers 13|34, December 13. Disponible en: <http://pubblicazioni.iai.it/pdf/DocIAI/iaiw1334.pdf>

Héritier, Adrienne (2013). "Explicación causal", en Donatella della Porta y Michael Keating (eds.), *Enfoques y metodologías de las Ciencias Sociales. Una perspectiva pluralista*. Madrid: Akal, pp. 75-92

Hernando de Larramendi, Miguel (1997). *La política exterior de Marruecos*. Madrid: Editorial Mapfre

Hernando de Larramendi, Miguel (2008). "Ideología y política en el Marruecos post-colonial", en Torremocha Silva, Antonio (coord.), *La Conferencia Internacional de Algeciras de 1906. Cien años después*. Cádiz: Fundación Municipal de Cultura José Luis Cano, pp. 307-320

Hernando de Larramendi, Miguel y Azaola, Bárbara (2011). "Protestas ciudadanas y cambios en el mundo árabe" [en línea], *Revista de Occidente*, pp. 23-38. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=1225297>

Hernando de Larramendi, Miguel (2013). "El islamismo político y el ejercicio del poder tras el despertar árabe: los casos de Egipto, Túnez y Marruecos" [en línea]. *El islamismo en (r)evolución: movilización social y cambio político, Cuaderno de Estrategia*, núm. 163, pp. 71-116. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4473746>

Hernando de Larramendi, Miguel (2018). "Doomed Regionalism in a Redrawn Maghreb? The Changing Shape of the Rivalry between Algeria and Morocco in the Post-2011 Era", *The Journal of North African Studies*, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1080/13629387.2018.1454648>

Hibou, Béatrice y Tozy, Mohammed (2002). "Les enjeux des élections au Maroc" [en línea], *Centre de Reserches Internationales*, Sciences Po, febrero 2002. Disponible en: <http://www.ceri-sciences-po.org/>

Hibou, Beatrice (2011). “Le mouvement du 20 février, le Makhzen et l'antipolitique. L'impense des reformes au Maroc” [en línea]. *Dossiers du CERI*, pp. 1-12. Disponible en: <<https://hal-sciencespo.archives-ouvertes.fr/hal-01024402>>

Igamane, Saâdeddine (2013). “L’identité numérique du « Mouvement 20 février » au Maroc : enter naissance et suicide numérique, Facebook comme espace d’adoption”, en Najar, Sihem (dir.), *Les réseaux sociaux sur Internet à l’heure des transitions démocratiques*. Túnez-París: IRMC-Karthala, pp. 367-378

Iharchane, Omar (2008). “الإسلاميون و اليسار و الإمكانية التوافق”، (ed.). Monjib, Maati (2008). *وجهة نظر*. Rabat: *مواجهاة بين الإسلاميين و المعلمانيين بالمغرب*, pp. 62-69

Ismail, Salwa (2003). *Rethinking Islamist Politics. Culture, the State and Islamism*. Londres: I.B. Tauris.

Izquierdo Brichs, Ferran (2008). *Poder y felicidad. Una propuesta de sociología del poder*. Madrid: Catarata.

Izquierdo Brichs, Ferran (2009). *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: Fundació CIDOB.

Izquierdo Brichs, Ferran (2011). “Islam político en el siglo XXI” [en línea]. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, núm. 93-94, pp. 11-32. Disponible en: <https://www.cidob.org/ca/articulos/revista_cidob_d_afers_internacionals/93_94/islam_politico_en_el_siglo_xxi>

Izquierdo Brichs, Ferran (2013). “El islam político y la movilización social tras las revueltas árabes. Un análisis desde la Sociología del poder” [en línea], *Revista de Estudios Internacionales del Mediterráneo*, nº 15, Julio-Diciembre 2013, pp. 5-29. Disponible en: <<http://www.tallerteim.com/reim/index.php/reim/article/view/30/45>>

Izquierdo Brichs, Ferran y Etherington, John (2013). “De la revolución a la moderación: el largo camino del islam político”, en Izquierdo Brichs, Ferran (ed.), *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución*. Barcelona: CIDOB, pp. 11-48

Izquierdo Brichs, Ferran (2014). “Islam político: de la radicalidad la modernización” [en línea]. *Awraq*, núm. 9, pp. 105-120. Disponible en: <<http://www.awraq.es/blob.aspx?idx=5&nId=108&hash=38b7ab595aff8bdfde7c35af4ac7cf0>>

Izquierdo Brichs, Ferran y Etherington, John (2017a). *Poder global: una propuesta de marco teórico*. Barcelona: Bellaterra

Izquierdo Brichs, Ferran y Etherington, John (2017b). “From Revolution to Moderation: The Long Road of Political Islam”, en Izquierdo Brichs, Ferran et al. (eds.), *Islam and Nationalism*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, pp. 1-33.

Jamous, Raymond (1981). *Honneur et Baraka*. París : Ed. de la Maison des Sciences de l’Homme

Jiménez, Mercedes G. (2012). “Tánger: en los bordes de la primavera árabe” [en línea]. *Anurari del conflicte sociale*, nº 2012, pp. 141-160. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/389231>>

Kalpakian, Jack (2011). “Current Moroccan antiterrorist policy”, ARI 89|2011. 13/05/2011. Disponible en: <http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/!ut/p/a0/04_Sj9CPykssy0xPLMnMz0vMAfGjzOKNg318fEKcHX1NTZz9QgKNXI0NDSBAvyDbUREAbg0Kqw!!/?WCM_PORTLET=PC_Z7_3SLLTCAM54CNTQ27F30000000000000 WCM&WCM_GLOBAL_CONTEXT=/wps/wcm/connect/elcano/Elcano_in/Zonas_in/ARI8>

Kepel, Gilles (1991). *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Salamanca: Anaya

Kepel, Gilles (2001). *La Yihad. Expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Ediciones Península

Khatab, Sayed (2006). *The Political Thought of Sayyid Qutb: the theory of “jahiliyya”*. Londres: Routledge

Kramer, Martin S. (1980). *Political Islam*. Beverly Hills: Sage Publications

Labat, Séverine (1996). “The Emergence of New Types of Politico-Religious Militants”, en Ruedy, John (ed.), *Islamism and Secularisms in North Africa*. Londres: MacMillan, pp. 103-121

Lacomba, Joan (2000). *Emergencia del islamismo*. Madrid: Catarata

Lamchichi, Abderrahim (1989). *Islam et contestation au Maghreb*. París: L’Harmattan

Lamchichi, Abderrahim (2001). *Pour comprendre l’islamisme politique*. París: L’Harmattan

- Lamchichi, Abderrahim (2003). *Géopolitique de l'islamsime*. París: L'Harmattan
- Lampridi-Kemou, Athina (2011). *Egypt's National Interest. A 'Sociology of Power' Analysis* [en línea]. Tesis doctoral, noviembre 2011, Universidad Autónoma de Barcelona. Disponible en: <<http://www.sociologiadelpoder.com>>
- Lariège, Julien (2016). "Abdelilah Benkirane : l'islamisme à l'épreuve du pouvoir" [en línea], *Les Cahiers de l'Orient* 2016/4, n° 124, pp. 31-40. Disponible en : <<https://www.cairn.info/revue-les-cahiers-de-l-orient-2016-4-p-31.htm>>
- Laroui, Abdallah (1994a). *Historia del Magreb*. Madrid: Editorial Mapfre
- Laroui, Abdallah (1994b). *Marruecos: islam y nacionalismo*. Madrid: Fundación Mapfre
- Laroui, Abdallah (1997). *Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí*. Madrid: Editorial Mapfre
- Layachi, Azzedine (2016). "Morocco: Keeping the Revolution at Bay with an Enhanced Status Quo", en Zoubir, Yahia y White, Gregory (eds.), *North African Politics: change and continuity*. Londres: Routledge, pp. 211-224
- Lauzière, Henri (2005). "Post-Islamism and the Religious Discourse of 'Abd al-Salam Yasin" [en línea], *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 37, No. 2 (May, 2005), pp. 241-261. Disponible en: <<https://www.jstor.org/stable/3879730>>
- Lawrence, Adria (2012). "Morocco's Resilience Protest Movement", *Foreign Policy*. Disponible en: <<http://foreignpolicy.com/2012/02/20/moroccos-resilient-protest-movement/>>
- Leveau, Rémy (1985). *Le fellah marocain, défenseur du trône*. París: Fondation nationale des sciences politiques
- Leveau, Rémy (1993). *Le sabre et le turban. L'avenir du Maghreb*. París: Editions François Bourin
- Leveau et al. (1996). *Acteurs et espaces politiques au Maroc et en Turquie*, cahier n° 8. Berlín: Centre Marc Bloch
- Leveau, Rémy y Mohsen-Finan, Khadija (2002). *Le Maghreb après le 11 septembre*. París: Institut français des relations internationales
- Lewis, Bernard (1988). *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press

- Imrabet, Ali (2003). *Mañana. A favor de la libertad de expresión en Marruecos*, Feliu, Laura y López García, Bernabé (eds.). Barcelona: Península
- López Bargados, Alberto (2006). “Marruecos, 1990-1991: Variaciones sobre una tradición insurgente”, en Núñez, Laura et al., *Momentos insurreccionales: revueltas, algaradas y procesos revolucionarios*. Barcelona: El Viejo Topo, pp. 65-86
- López Enamorado, M^a Dolores (2003). “Mujeres marroquíes en transición”, en Ana Torres García y Rocío Velasco de Castro (eds.), *El Magreb hoy: Estudios sobre historia, sociedad y cultura*, Sevilla: Alfar-Ixbilia, pp. 101-117
- López García, Bernabé (1985). “Marruecos”, en López García, Bernabé y Fernández Suzor, Cecilia (coords.), *Introducción a los regímenes y constituciones árabes*. Madrid: Centro de estudios constitucionales, pp. 227-252
- López García, Bernabé (1989). *Política y movimientos sociales en el Magreb*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas
- López García, Bernabé y Hernando de Larramendi, Miguel (1996). “El islam magrebí: civilización, sociedad y política”, en Morral, Eulàlia (coord.), *Viatge tèxtil al Magreb*. Terrasa: Centre de Documentació i Museo Tèxtil, pp. 97-112
- López García, Bernabé (2000a). “Marruecos. Singularidad de una relación histórica. El Marruecos de Mohamed VI” [en línea]. *Cuadernos de estrategia*, ISSN 1697-6924, pp. 253-266. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=58264>>
- López García, Bernabé (2000b). *Marruecos en trance, nuevo rey, nuevo siglo, ¿nuevo régimen?*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva
- López García, Bernabé (2000c). *Marruecos político: cuarenta años de procesos electorales (1960-2000)*. Madrid: Siglo XXI
- López García, Bernabé (2003). “El islamismo en Marruecos”, *Política Exterior*, 94, Julio/Agosto 2003, pp. 99-111.
- López García, Bernabé (2004). “Marruecos: elecciones para la continuidad” [en línea]. *Med* 2003, 104-105, pp. 1-5. Disponible en: <<http://www.iemed.org/anuari/2004/esparticles/ebernabe.pdf>>

López García, Bernabé y Hernando de Larramendi, Miguel (2006). “Islamismo”, en Mellón, Joan Antón (coord.), *“Ideologías y movimientos políticos contemporáneos”*. Madrid: Editorial Tecnos, pp. 321-346

López García, Bernabé (2008). “La sociedad marroquí entre ‘harragas’ y ‘chahids’ (la irrupción del fenómeno terrorista en Marruecos)”, *Separata de estudios mirandeses*, nº XVIII-B, Miranda de ebro, pp. 113-132. Disponible en: https://www.academia.edu/2970037/La_sociedad_marroquí_entre_harragas_y_chahids_la_irrupción_del_fenómeno_terrorista_en_Marruecos >

López García, Bernabé (2010a). “Marruecos: Diez años de reinado de Mohamed VI” [en línea]. *IEMed* 2010, pp. 180-184. Disponible en: http://www.iemed.org/anuari/2010/earticles/Lopez_Marruecos_es.pdf>

López García, Bernabé (2010b). “Las elecciones legislativas marroquíes de 2007: absentismo y continuidad”, en Parejo, M^a Angustias (coord.), *Entre el autoritarismo y la democracia. Los procesos electorales en el Magreb*. Barcelona: Bellaterra, pp. 289-334

López García, Bernabé (2011a). “Una década de elecciones: el desgaste de lo político”, en Desrues, Thierry y Hernando de Larramendi, Miguel (coord.), *Mohamed VI. Política y cambio social en Marruecos*. Córdoba: Editorial Almuzara, pp. 93-114

López García, Bernabé et al. (2011b). “Marruecos/Legislativas 2011. Informe de la Observación electoral TEIM”, *OPEMAM*. Disponible en: <http://www.opemam.org/node/803>>

López García, Bernabé (2012). “Le Maroc et le printemps árabe dans un monde en plein changement” [en línea], *Papers IEMed* 11, Barcelona. Disponible en: <http://www.iemed.org/publicacions-fr/historic-de-publicacions/papersiemed-euromesco/11.-le-maroc-et-le-printemps-arabe-dans-un-monde-en-plein-changement>>

López García, Bernabé y Hernando de Larramendi, Miguel (2016). “Las elecciones legislativas de Marruecos de 2016: contexto y lecturas”, *Real Instituto Elcano*, ARI 82|2016. Disponible en: http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_es/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/mediterraneo+y+mundo+arabe/ari82-2016-lopezgarcia-hernandodelarramendi-elecciones-legislativas-marruecos-2016-contexto-y-lecturas>

- López García, Bernabé y Hernando de Larramendi, Miguel (2017). “The parliamentary elections in Morocco”, *Real Instituto Elcano*, ARI 17|2017. Disponible en: http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_en/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_in/zonas_in/mediterranean+arab+world/ari17-2017-lopezgarcia-hernandodelarramendi-2016-parliamentary-elections-morocco
- López García, Bernabé (2018). “Alhucemas y la crisis endémica del Rif”, Afkar/Ideas, Invierno 2017/2018, pp. 45-48
- Lukes, Steven (2007). *El poder. Un enfoque radical*. Madrid: Siglo XXI
- Macías Amoretti, Juan Antonio (2005). “La democracia en la concepción ideológica del movimiento islamista en Marruecos”, en Pérez Beltrán, Carmelo (ed.), *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 181-217
- Macías Amoretti, Juan Antonio (2007). *El pensamiento político marroquí contemporáneo: islam y democracia en ‘Abd al-Salam Yasín y Muhammad ‘Abid al-Yabri*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada.
- Macías Amoretti, Juan Antonio (2008). *Entre la Fe y la Razón: los caminos del pensamiento político en Marruecos*. Alcalá la Real (Jaén): Alcalá Grupo Editorial.
- Macías Amoretti, Juan A. (2011). “La ‘virtualización’ del discurso y la acción política en el Magreb: el caso del islam político marroquí y lucha por el poder ideológico en Internet”. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, núm. 93-94, p. 53-71.
- Macías Amoretti, Juan Antonio (2013). “El islam político en Marruecos: la ética como recurso de poder político”, en Izquierdo Brichs, Ferran (ed.), *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución*. Barcelona: CIDOB, pp. 319-349
- Macías Amoretti, Juan Antonio (2014). “El islam político y las movilizaciones populares de 2011 en Marruecos: contextualización ideológica y análisis del discurso” [en línea]. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, pp. 1-22. Disponible en: <https://revistas.uam.es/index.php/reim/article/view/936/3718>
- Madariaga, María Rosa de (2009). *Abd -el-Krim El Jatabi: la lucha por la independencia*. Madrid: Alianza Editorial

MaddyWeitzman, Bruce (2003). "Islamism, Moroccan-Style: The Ideas of Sheikh Yassine". *Middle East Quarterly*. Winter 2003, pp. 43-51. Disponible en: <http://www.meforum.org/519/islamismmoroccanstyletheideasofsheikh>>

Madhi, Khalid (2013). "Islamism(s) and the Arab uprisings: between commanding the faithful and mobilising the protestor". *The Journal of North African Studies*, vol. 18, n° 2, pp. 248-271. Disponible en: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13629387.2012.733506>>

Maghraoui, Abdeslam M. (2003). "Depolitization in Morocco", en Diamond, Larry; Plattner, Marc; Brumberg, Daniel (eds.), *Islam and Dmeocracy in the Middle East*. Baltimore: John Hopkings University Press, pp. 24-32

Maghraoui, Driss (2009). "The Strengths and Limits of Religious Reforms in Morocco, Mediterranean Politics" [en línea], *Mediterranean Politics*, 14:2, pp. 195-211. Disponible en: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13629390902985976>>

Maghraoui, Driss (2017). "On the relevance and irrelevance of religious reforms to combat radicalism: lessons from Morocco", *Law, religion and security*, 14-16/05/2017, Conferencia en la Université Internationale de Rabat, Rabat (Marruecos)

Mahoney, James (2015). "Process tracing and historical explanation" [en línea], *Security Studies*, 24:2, pp. 200-218. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/09636412.2015.1036610>>

Malka, Haim y Lawrence, William (2013). "Jihadi-Salafism's Next Generation" [en línea], *Center for Strategic and International Studies*, Middle East Program, October 2013, pp. 1-12. Disponible en: https://csis-prod.s3.amazonaws.com/s3fs-public/legacy_files/files/publication/131011_MalkaLawrence_JihadiSalafism_Web.pdf>

Mansour, Mohamed El (1992). "Les oulémas et le makhzen dans le Maroc précolonial", *Le Maroc actuel : Une modernisation au miroir de la tradition ?* [en línea]. Aix en Provence: Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, pp. 3-15. Disponible en: <http://books.openedition.org/iremam/2416>>

Masbah, Mohamed (2015). "The Ongoing Marginalization of Morocco's Largest Islamist Opposition Group" [en línea], *Carnegie Middle East Center*, 03/06/2015. Disponible en:

<http://carnegie-mec.org/2015/06/03/ongoing-marginalization-of-morocco-s-largest-islamist-opposition-group-pub-60270>

Masbah, Mohamed (2017). “Morocco’s Salafi Ex-Jihadis: Co-optation, Engagement, and the Limits of Inclusion” [en línea], *Crown Center for Middle East Studies*, nº 108, April 2017, pp. 1-8. Disponible en: <https://www.brandeis.edu/crown/publications/meb/MEB108.pdf>

Marx, Daniel (2015). ¿Cómo amañar unas elecciones? Un análisis de las estrategias de manipulación electoral en Marruecos, Argelia y Túnez (1989-2009) [en línea]. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid. Disponible en: https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/669478/marx_daniel.pdf?sequence=1

Mateo Dieste, Josep Lluís (2003). *La “hermandad” hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Bellaterra

Mateo Dieste, Josep Lluís (2009). “Demonstrating Islam: The Conflict of Text and the Mudawwana Reform in Morocco”, *The Muslim World*, 99, 1, pp. 134-154.

McAdam et al. (1999). “Oportunidades, estructuras de movilización y procesos enmarcados: hacia una perspectiva sintética y comparada de los movimientos sociales”, en McAdam et al. (eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*. Madrid: Ediciones Istmo, pp. 21-46

McAdam, Doug; Tarrow, Sydney y Tilly, Charles (2004). *Dynamics of contention*. Cambridge: Cambridge University Press

McAdam, Doug y Scott, W. Richard (2005). “Organizations and Movements”, en Davis et al. (eds.). *Social Movements and Organization Theory*. Nueva York: Cambridge University Press, pp. 4-40

McCarthy, John (1999). “Adoptar, adaptar e inventar límites y oportunidades”, en McAdam et al. (eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*. Madrid: Ediciones Istmo, pp. 205-220

McManus, Allison (2016). “Deliberative street politics and sacralized dissent: Morocco’s 20 February movement and the Jamaa Al Adl Wal Ihsane” [en línea], *Social Movement Studies*, pp. 643-648. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1080/14742837.2016.1214069>

Meijer, Roel (2005). "Taking the Islamist Movement Seriously: Social Movement Theory and the Islamist Movement" [en línea], *IRISH*, 50, pp. 271-291. Disponible en: <[10.1017/S0020859005001963](https://doi.org/10.1017/S0020859005001963)>

Mejahdi, Kamal (2010): "La evolución democrática de los islamistas marroquíes: incentivos y condiciones", *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), núm. 147, enero-marzo 2010, Madrid, pp. 43-69. Disponible en: <<https://recyt.fecyt.es/index.php/RevEsPol/article/view/44338>>

Melián, Luis (2015). *Procesos de cambio político tras la Primavera Árabe. Un estudio comparado de los casos de estudio de Túnez, Egipto y Jordania*. Tesis doctoral: Universidad de Salamanca

Mohsen-Finan, Khadija y Zeghal, Malika (2004). "Le Maroc entre maintien de l'ouverture politique et 'fin du laxisme'", en Remy Leveau, *Afrique du Nord, Moyen Orient, espace et conflicts, édition 2004-2005*. París: La Documentation française, pp. 119-133

Mohsen-Finan, Khadija (2005). "Maroc: l'émergence de l'islamisme sur la scène politique" [en línea]. *Institut français des relations internationales*, 2005|1, printemps, pp. 73-84. Disponible en: <<http://www.cairn.info/revue-politique-etrangere-2005-1-page-73.htm>>

Mohsen-Finan, Khadija y Zeghal, Malika (2006). "Opposition islamiste et pouvoir monarchique au Maroc. Le cas du Parti de la Justice et le Développement" [en línea]. *Revue française de science politique*, 1|2006 (Vol. 56), pp. 79-119. Disponible en: <<http://www.cairn.info/revue-francaise-de-science-politique-2006-1-page-79.htm>>

Mohsen-Finan, Khadija, (2013). "Changement de cap et transition politique au Maroc et en Tunisie" [en línea], *Pouvoirs* 2013/2, n° 145, pp. 105-121. Disponible en: <<https://www.cairn.info/revue-pouvoirs-2013-2-page-105.htm>>

Monjib, Maati (2008). *وجهة نظر: مواجهاة بين الاسلاميين والعلمانيين بالمغرب*. Rabat:

Monjib, Maâti (2013): "Constitutionally Imbalanced" [en línea], *Sada Journal*, August 8, 2013. Disponible en: <<http://carnegieendowment.org/sada/?fa=52626>>

- Monjib, Maati (2015). "Morocco 2014: The return of authoritarianism" [en línea], *IEMED. Mediterranean Yearbook 2013*, pp. 176-179. Disponible en: http://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxius-adjunts/anuari/med.2015/IEMed%20Yearbook%202015_Panorama_Morocco_MaatiMonjib.pdf>
- Monjib, Maati (2017). "Lopside struggle for power in Morocco" [en línea], *Carnegie Endowment for International Peace*. Disponible en: <http://carnegieendowment.org/sada/index.cfm>>
- Motaoukal, Abdelouahad (2014). *Al-Adl wa-l Ihsan: an Explanation of its Rise and its Strategy for Social and Political Reform in Morocco* [en línea]. Thesis for the degree of Doctor of Philosophy in Arab and Islamic Studies. University of Exeter. Disponible en: <https://ore.exeter.ac.uk/repository/handle/10871/14880>>
- Mouhtadi, Najib (1999). *Pouvoir et religion au Maroc. Essai d'histoire politique de la zaouia*. Casablanca: Retnani Editions Eddif
- Mounsif, Youssef (2018). "Human Rights Actions and Social Movements in Morocco" [en línea], *Arab Reform Initiative*, feb. 2018. Disponible en: <https://www.arab-reform.net/en/node/1239>>
- Muedini, Fait (2014). "The Role of Religion in the 'Arab Spring': Comparing the Actions and Strategies of the Islamist Parties", *Oxford Handbooks Online*. Disponible en: <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935420.001.0001/oxfordhb-9780199935420-e-004>>
- Murgue, Bérénice (2011). "La Moudawana : les dessous d'une réforme sans précédent", *Les Cahiers de l'Orient* 2011/2 (N° 102), pp. 15-29. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-les-cahiers-de-l-orient-2011-2-page-15.htm>>
- Munson, Henry Jr. (1993). *Religion and Power in Morocco*. Yale University Press: New Haven y Londres.
- Munson, Ziad (2001). "Islamic Mobilization: social movement theory and the Muslim Brotherhood" [en línea], *The Sociological Quarter*, vol. 42, n° 4, pp. 487-510. Disponible en: <http://www.lehigh.edu/~zim2/p487.pdf>>
- Navarro Muñoz, Fernando (2015). *Procesos de securitización en Israel: el camino hacia la segunda intifada examinado desde la sociología del poder* [en línea], Tesis doctoral,

Universidad Autónoma de Barcelona. Disponible en:
<<http://www.tdx.cat/handle/10803/312850>>

Neveu, Erik (2011). *Sociologie des mouvements sociaux*. Paris: La Découverte

Ojeda García, Raquel (2011). “Análisis de las respuestas institucionales y normativas en Marruecos, ante las demandas de mayor democratización” [en línea]. *RJUAM*, nº 23, 2011-I, pp. 99-117. Disponible en:
<<https://revistas.uam.es/revistajuridica/article/download/5994/6446>>

Ortí, Alfonso (2000). “La apertura y el enfoque cualitativo o estructural: la entrevista abierta semidirectiva y la discusión de grupo”, en García Ferrando, M., Alvira, F. y Ibañez, J. (comp.), *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Alianza: Madrid

Ottaway, Marina (2012). “Morocco: Can the Third Way Succeed”. *Carnegie Endowment for International Peace*. <<http://carnegieendowment.org/2012/07/31/morocco-can-third-way-succeed>>

Ozzano, Luca (2013) “The many faces of the political god: a typology of religiously oriented parties” [en línea], *Democratization*, 20:5, pp. 807-830. Disponible en: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13510347.2013.801253?mobileUi=0&journalCode=fdem20>>

Paciello, María Cristina, Pepicelli, Renata, y Pioppi, Daniela (2016). “Public Action towards youth in Neo-Liberal Morocco: Fostering and Controlling the Unequal Inclusion of the New Generation” [en línea]. *Instituto Affari Internazionali*, working paper nº 5, february 2016. Disponible en: <http://www.iai.it/sites/default/files/p2y_05.pdf>

Parejo, María Angustias (2001): “Los trabajos y los días de la democracia femenina en Marruecos”, en *Mujeres y fortaleza Europa*, Eds. Margarita Birriel y Pilar Rodríguez, Granada: Universidad de Granada, 2001, pp. 114-117

Parejo, María Angustias y Feliu, Laura (2009). “Marruecos: la reinención de un sistema autoritario”, en Izquierdo Brichs, Ferran (ed.), *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: Fundació CIDOB, págs. 105-143

Parejo, María Angustias (2010): “Los sonoros silencios de la reforma constitucional en el Marruecos de Mohamed VI”, en Parejo, Mª Angustias (coord.), *Entre el autoritarismo*

y la democracia. *os procesos electorales en el Magreb*. Barcelona: Bellaterra, pp. 365-412

Parejo, María Angustias y Feliu, Laura (2013). “La reforma constitucional en Marruecos (2011): Explorando los límites del cambio en un régimen autoritario” [en línea]. *XI Congreso AECPA, La política en tiempo de incertidumbre*. Universidad Pablo de Olavide. 18-20 de septiembre de 2013. Disponible en: <http://www.aecpa.es/uploads/files/modules/congress/11/papers/891.doc>>

Parejo, María Angustias y Feliu, Laura (2014). “Nouvelles et anciennes dynamiques constitutionnelles au Maroc: les acteurs politiques face à la réforme constitutionnelle de 2011”, en A. Sedjari (ed.). *Pouvoir et contra-pouvoir à l'heure de la démocratie et des droits humains*. Paris: L'Harmattan, pp. 319-355

Pérez Beltrán, Carmelo (2006): “Las mujeres marroquíes ante la reforma de la Mudawwana: cambio social y referente cultural”, en Carmelo Pérez Beltrán (Ed.), *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Granada: Universidad de Granada, pp. 295-332

Pérez Beltrán, Carmelo y Macías Amoretti, Juan A. (2017). “La construcción de la hegemonía ideológica del PJD en Marruecos: la marcha islámica de 2000 y el debate sobre las mujeres” [en línea], *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, 22, pp. 1-34. Disponible en: <https://doi.org/10.15366/reim2017.22.001>>

Pérez Mateo, Mariví (2015). “Murchidat: renacimiento islámico femenino como control estatal del discurso religioso en Marruecos” [en línea], *Feminismo/s*, 26, pp. 175-195. Disponible en: <https://doi.org/10.14198/fem.2015.26.09>>

Planet, Ana y Hernando de Larramendi, Miguel (2013). “Spain and Islamist Movements: from the Victory of the FIS to the Arab Spring” [en línea], en Lorenzo Vidino (ed.), *The West and the Muslim Brotherhood after the Arab Spring*, Al Mesbah Studies and Research Centre, pp. 114-129. Disponible en: https://www.fpri.org/docs/chapters/201303.west_and_the_muslim_brotherhood_after_the_arab_spring.chapter7.pdf>

Planet, Ana y Hernando de Larramendi, Miguel (2015). “Religion and Migration in Morocco: Governability and Diaspora” [en línea], *New Diversities*, vol. 17, nº 1, pp. 111-128. Disponible en: http://newdiversities.mmg.mpg.de/wp-content/uploads/2015/10/2015_17-01_08_Contreras_Larramendi.pdf>

Polleta, Francesca y Kai Ho, M. (2006). "Frames and their consequences", en Goodwin, Robert E. y Tilly, Charles (eds.), *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*. Oxford: Oxford University Press, pp. 187-209

Pruzan-Jørgensen, Julie E. (2010). "The Islamist Movement in Morocco: Main Actors and Regime Responses" [en línea]. *DIIS Report*. Disponible en: <<http://www.diis.dk/node/1595>>

Rachik, Hassan (2012). *Le prochain et le lointain. Un siècle d'anthropologie au Maroc*. Éditions Parenthèses: Marsella.

Rachik, Hassan y Sghir Janjar, Mohamed (2012). "Légitimation politique et sacralité royale", *Les Cahiers Bleus*, nº 18, Cercle D'Analyse Politique. Disponible en: <https://www.fes.org.ma/common/pdf/publications_pdf/cahiersB_18/Couv_Cahier_n%B018.pdf>

Rachik, Abderrahman (2016). *La société contre l'état : mouvements sociaux et stratégie de la rue au Maroc*. Casablanca: La Croisée des Chemins.

Ramadan, Tariq (2000). *El reformismo musulmán. Desde los orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Ediciones Bellaterra

Ramírez Fernández, Ángeles (2004). "¿Oriente es oriente? Feminismo e islamismo en Marruecos" [en línea]. *Revista Internacional de Sociología*, nº 39, septiembre-diciembre, 2004, pp. 9-33. Disponible en: <<http://revintsociologia.revistas.csic.es/index.php/revintsociologia/article/viewArticle/247>>

Ramírez, Ángeles (2006). "Paradoxes et consensus: le long processus de changement de la Moudawanna au Maroc" [en línea]. *L'Année du Maghreb*, II | 2005-2006, pp. 23-34. Disponible en: <<https://anneemaghreb.revues.org/76>>

Ramírez, Naomí (2012). "La revolución siria: orígenes, actores y procesos" [en línea], *Sociología histórica* 1-2012, pp. 209-239. Disponible en: <<http://revistas.um.es/sh/article/view/165161/143671>>

Reysoo, Fenneke (1991). *Pèlerinages au Maroc*. París: Editions de la Maison des sciences de l'homme

Rhani, Zakaria (2009). “Le chérif et la possédée. Sainteté, rituel et pouvoir au Maroc” [en línea], *L’Homme* 2009/2, N° 190, p. 27-50. Disponible en: <<https://lhomme.revues.org/22081>>

Rollinde, Marguerite (2003). “La Marche Verte: un nationalisme royal aux couleurs de l’Islam” [en línea]. *Le Mouvement Social* 1/2003 (n° 202), p. 133-151. Disponible en : www.cairn.info/revue-le-mouvement-social-2003-1-page-133.htm

Roy, Oliver (1994). *The Failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press

Roy, Oliver (2001). *Généalogie de l’islamisme*. París : Hachette Littératures

Roy, Olivier (2013). “The Failure of Political Islam” [en línea], *Prospect*, 11/07/2013. Disponible en: <<http://www.prospectmagazine.co.uk/blog/world-blog/the-failure-of-political-islam-olivier-roy-brotherhood-morsi/#.UeWOBBZRfdk>>

Roy, Oliver (2017). “Political Islam after the Arab Spring. Between Jihad and Democracy” [en línea], *Foreign Affairs*, 16/10/2017. Disponible en: <<https://www.foreignaffairs.com/print/1120979/>>

Ruiz-Almodóvar, Caridad (2004). “El nuevo Código Marroquí de la Familia” [en línea], *MEAH*, sección árabe-islam, n° 53, pp. 209-272. Disponible en: <<http://www.meaharabe.com/index.php/meaharabe/article/view/168>>

Ruiz-Almodóvar, Caridad (2006). “La evolución del derecho de familia en Marruecos desde la Independencia a nuestros días”, en Torres Calzada, Katjia (ed.). *50 años del reino de Marruecos: análisis sobre el Marruecos actual*. Sevilla: Arcibel Editores, pp. 19-33

Ruiz Ruiz, Juan José (2014). “La constitución marroquí de 2011 y el ensayo de parlamentarización de la monarquía”, *Revista de estudios políticos*, n° 164, abril-junio, pp. 33-85

Saaf, Abdallah (1991). “Sur les agitations de l’Etat marocain: entre l’État “profond” et l’Etat “variable”, en Bernabé López García et al., *Elecciones, participación y transiciones políticas en el norte de África*. Madrid: AECID, pp. 175-199

Sainz de la Peña, José Antonio (1993). “El islamismo en el Magreb en 1993”, en Antonio Marquinas (ed.), *El Magreb: concertación, cooperación y desafíos*. Madrid: AECID, pp. 251-256

Saleh, Waleed (2007). *El ala radical del islam. El islam político: realidad y ficción*. Madrid: Siglo XXI

Saleh, Waleed (2014). “El islam entre el fundamentalismo y el diálogo”, en Monclús, Antonio y Saban, Carmen (coords.), *Diálogo de culturas y educación*. Madrid: Editorial Síntesis, pp. 125-140

Salgon, Jean-Michel (2008). “Entre répression et séduction” [en línea], *Les Cahiers de l'Orient*, 2008/2 (Nº 90), pp. 31-37. Disponible en: <<https://www.cairn.info/revue-les-cahiers-de-l-orient-2008-2-page-31.htm>>

Salime, Zakia (2011). *Between feminism and Islam: human rights and Sharia law in Morocco*. Minneapolis: University of Minnesota Press

Salinas, Lucía (2016). “El sufismo en Marruecos: relaciones entre religión y política” [en línea], *Claro Oscuro*, Año 2015, Vol. 15, pp. 58-79. Disponible en: <<http://ppct.caicyt.gov.ar/claroscuro>>

Sakthivel, Vish (2015). “Morocco: prospects for civil society” [en línea], en *Beyond Islamists and Autocrats: Prospects for Political Reform Post Arab Spring*. The Washington Institute for Near East Policy. Disponible en: <<http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/morocco-prospects-for-civil-society>>

Santucci, Jean-Claude (1981). “Chronique politique du Maroc” [en línea]. *Annuaire de l'Afrique du nord*, pp. 567-582. Disponible en: <http://aan.mmsh.univ-aix.fr/volumes/1981/Pages/AAN-1981-20_23.aspx>

Santucci, Jean-Claude (1982). “Chronique politique du Maroc” [en línea]. *Annuaire de l'Afrique du nord*, pp. 585-632. Disponible en: <http://aan.mmsh.univ-aix.fr/Pdf/AAN-1982-21_10.pdf>

Santucci, Jean-Claude (1983). “Chronique politique du Maroc” [en línea]. *Annuaire de l'Afrique du nord*, pp. 807-856. Disponible en: <http://aan.mmsh.univ-aix.fr/volumes/1983/Pages/AAN-1983-22_11.aspx>

Santucci, Jean-Claude (1984). “Chronique politique du Maroc” [en línea]. *Annuaire de l'Afrique du nord*, pp. 642-685. Disponible en: <http://aan.mmsh.univ-aix.fr/volumes/1985/Pages/AAN-1985-24_08.aspx>

Santucci, Jean-Claude (1985). “Chronique politique du Maroc” [en línea]. *Annuaire de l’Afrique du nord*, pp. 641-685. Disponible en: <http://aan.mmsh.univ-aix.fr/volumes/1985/Pages/AAN-1985-24_08.aspx>

Santucci, Jean-Claude y Benhlal, Mohamed (1990). “Chronique politique du Maroc” [en línea]. *Annuaire de l’Afrique du nord*, pp. 715-775. Disponible en: <http://aan.mmsh.univ-aix.fr/volumes/1990/Pages/AAN-1990-29_06.aspx>

Santucci, Jean-Claude y Benhlal, Mohamed (1991). “Chronique politique du Maroc” [en línea]. *Annuaire de l’Afrique du nord*, pp. 775-811. Disponible en: <http://aan.mmsh.univ-aix.fr/volumes/1991/Pages/AAN-1991-30_15.aspx>

Santucci, Jean-Claude (1992). “Chronique politique du Maroc” [en línea]. *Annuaire de l’Afrique du nord*, pp. 835-880. Disponible en: <http://aan.mmsh.univ-aix.fr/volumes/1992/Pages/AAN-1992-31_19.aspx>

Seniguer, Haoues (2012). “Les islamistes à l’épreuve du printemps arabe et des urnes : une perspective critique” [en línea], *L’Année du Maghreb*, VIII | 2012, pp. 67-86. Disponible en: <<http://anneemaghreb.revues.org/1404>>

Seniguer, Haoues (2014). “Les catégories dénominatives de l’islam à l’épreuve d’un objet « mutant »” [en línea], *Cahiers d’études africaines*, 206-207 | 2012, pp. 603-633. Disponible en: <<http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17106>>

Shanin, Emad Eldin (1994). “Secularism and Nationalism: the Political Discourse of ‘Abd al-Salam Yassin”, en John Ruedy (ed.), *Islam and Secularism in North Africa*. Nueva York: Saint Martin’s Press, pp. 167-186

Shepard, William E. (1987). “Islam and ideology: towards a typology” [en línea], *International Journal of Middle East Studies*, n° 19, pp. 307-335. Disponible en: <<http://www.la.utexas.edu/users/chenry/pmena/coursemats/2009/shepard-163657.pdf>>

Spiegel, Avi (2011). “The Unknown Moroccan Islamists” [en línea], *Foreign Policy*, 13/06/2011. Disponible en: <<http://foreignpolicy.com/2011/06/13/the-unknown-moroccan-islamists/>>

Storm, Lise (2007). *Democratization in Morocco. The political elite and struggles for power in the post-independence state*. Nueva York: Routledge

Storm, Lise (2009). "The Dilemma of the Islamists: Human Rights, Democratization and the War on Terror" [en línea], *Middle East Policy*, Vol. XVI, nº 1, Spring 2009, pp. 101-112. Disponible en:

<<http://www.umpalangkaraya.ac.id/perpustakaan/digilib/files/disk1/17/123-dfadf-lisestorm-802-1-36938386.pdf>>

Szmolka, Inmaculada (2013). "¿La quinta ola de democratización?: Cambio político sin cambio de régimen en los países árabes" [en línea], *Política y Sociedad*, Vol.50 Núm. 3, pp. 893-935. Disponible en:

<<http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/41350>>

Szmolka, Inmaculada (2018) "A Real Electoral Duel between the PJD and the PAM? Analysing Constituency-level Competitiveness in the 2016 Moroccan Elections" [en línea], *British Journal of Middle Eastern Studies*. DOI: 10.1080/13530194.2018.1447439

Tahiri, Abdellatif (2016). "Analyse argumentative de discours islamiste: cas du mouvement al-Adl wa-l-Ihssane (Justice et Bienfaisance)", en Chadli, El Mostafa (ed.), *Les islamistes au défi du pouvoir. Discours, représentations et médiatisation*. Rabat: Konrad Adenauer, pp. 363-373

Taoufiq, Ahmed (2014). "The Kingdom of Morocco's Experience to Counter Terrorism", *The United Nations Security Council Counter Terrorism Committee*, 30 septembre 2014. Disponible en: <<http://www.un.org/en/sc/ctc/docs/2014/Minister Ahmed Toufiq.pdf>>

Tarrow, Sydney (1999). "Estado y oportunidades: la estructuración política de los movimientos sociales", en McAdam et al. (eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*. Madrid: Ediciones Istmo, pp. 71-99

Tarrow, Sydney G. (2012). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial

Tibi, Bassam (2008). *Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*. Nueva York: Routledge

Tilly, Charles (2008). *Contentious Performances*. Cambridge: Cambridge University Press

Terrase, Henri (1975). *Histoire du Maroc (2 vol.)*. Nueva York: AMS

Tomé Alonso, Beatriz (2009). “El islam político en Marruecos: 2 estrategias enfrentadas. PJD y Al-Adl wa-l-Ihsane”. *Unisci Discussion Papers*, núm. 19, pp. 186-205. Disponible en:

<<https://revistas.ucm.es/index.php/UNIS/article/viewFile/UNIS0909130186A/27515>>

Tomé Alonso, Beatriz (2013). “Terrenos de convergencia versus terrenos de diferenciación: la dialéctica entre el sistema marroquí y el Partido de la Justicia y el Desarrollo”, XI Congreso de la Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración (AECPA), *¿Estructura o coyuntura? Quiebra de regímenes en el Mundo Árabe*, 10/09/2013. Disponible en: <<http://www.aecpa.es/congresos/11/ponencias/994/>>

Tomé Alonso, Beatriz (2015). *El proceso de inclusión del Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) en el sistema político marroquí (1996-2011): interacción estratégica, contexto doméstico y tiempo internacional* [en línea]. Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <<http://eprints.ucm.es/35522/>>

Tomé Alonso, Beatriz (2016a). “El Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) en la arena local: perfil sociodemográfico. La diferenciación como argumento político” [en línea], *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, 20, pp. 145-170. Disponible en: <<https://revistas.uam.es/index.php/reim/article/view/4698/5220>>

Tomé Alonso, Beatriz (2016b). “Morocco: islamist Electoral Legitimacy Four Years after the Arab Spring” [en línea], *IEMED. Mediterranean Yearbook 2016*, pp. 191-194. Disponible en: <http://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxius-adjunts/anuari/med.2016/IEMed_MedYearBook2016_Morocco%20after%20the%20Arab%20Spring_Beatriz_Tome.pdf>

Touhtou, Rashid (2014). “Civil Society in Morocco under the New 2011 Constitution: Issues, Stakes and Challenges”, *Arab Center for Research and Policy Studies*, Sept. 214, Doha: Research Paper

Tourabi, Abdallah (2008). “Les attentats du 16 mai 2003 à Casablanca et l’émergence du salafisme jihadiste” [en línea], en Bernard Rougier, *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Presses Universitaires de France, Proche-Orient, pp. 211-228. Disponible en: <<https://www.cairn.info/qu-est-ce-que-le-salafisme--9782130557982-page-211.htm>>

Tourabi, Abdellah y Zaki, Lamia (2012). “Maroc, une révolution royale?” [en línea], *Mouvements* 2011|2, n° 66, pp. 98-103. Disponible en: <<http://www.cairn.info/revue-mouvements-2011-2-page-98.htm>>

Tozy, Mohamed (1979). "Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politique-religieux au Maroc" [en línea], *Annuaire de l'Afrique du Nord*, pp. 219-234. Disponible en: <http://aan.mmsch.univ-aix.fr/volumes/1979/Pages/AAN-1979-18_53.aspx>

Tozy, Mohamed (1984). *Champ et contre champ politico-religieux au Maroc*. Thèse d'Etat, Aix-En-Provence.

Tozy, Mohamed (1989). "Représentation/intercession. Les enjeux du pouvoir dans les "champs politiques desamorcés" au Maroc" [en línea], *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Tome XXVIII, Éditions du CNRS, pp. 153-168. Disponible en: <http://aan.mmsch.univ-aix.fr/volumes/1989/Pages/AAN-1989-28_17.aspx>

Tozy, Mohamed (1992). "L'Islam entre le contrôle de l'état et les débordements de la société civile : Des nouveaux clercs aux nouveaux lieux de l'expression religieuse". *Le Maroc actuel : Une modernisation au miroir de la tradition?* [en línea]. Aix-en-Provence : Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, pp. 407-423. Disponible en: <<http://books.openedition.org/iremam/2436>>

Tozy, Mohamed (1999). *Monaquía e islam político en Marruecos*. Ediciones Bellaterra: Barcelona

Tozy, Mohamed (2003). "La fin de l'exception marocaine. L'islamisme marocain face au défi du salafisme", *Afkar/Ideas*, décembre 2003, pp. 63-67. Disponible en: <<http://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxiu-adjunts/afkar/afkar-ideas-1/TOZY%20frcorr.pdf>>

Tozy, Mohamed (2008). "Islamists, Technocrats and the Palace" [en línea], *Journal of Democracy*, Volume 19, Number 1, January 2008, pp. 34-41. Disponible en: <<https://muse.jhu.edu/article/230468>>

Tozy, Mohammed (2009). "L'évolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation". *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 16, n° 1, pp. 63-81. Disponible en: <<https://www.cairn.info/revue-internationale-de-politique-comparee-2009-1-page-63.html>>

Tozy, Mohamed (2013). "Des oulémas frondeurs à la bureaucratie du « croire ». Les péripéties d'une restructuration annoncée du champ religieux au Maroc", en Hibou, Beatrice (dir.) *La bureaucratisation néolibérale*. París: La Découverte, pp. 129-154

Vairel, Frédéric (2004). “Le Maroc des années de plomb : équité et réconciliation ?” [en línea], *Politique africaine*, vol. 96, no. 4, 2004, pp. 181-195. Disponible en : <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2004-4-page-181.htm>

Vairel, Frédéric (2005). “L'ordre disputé du sit-in au Maroc” [en línea], *Genèses*, 2005/2 (n° 59), pp. 47-70. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-geneses-2005-2-page-47.htm>

Vairel, Frédéric (2008). “La réforme du code de statut personnel au Maroc”, en Traini, Christopher (2008). *Émotions... Mobilisation !*. París: Presses de Science Po

Vairel, Frédéric (2011). “Protesting in authoritarian situations. Egypt and Morocco in Comparative Perspective”, en Joel Beinin y Frédéric Vairel (coords.), *Social movements, mobilization, and contestation in the Middle East and North Africa*. California: Stanford University Press, pp. 27-42

Vairel, Frédéric (2012). ““Qu’avez-vous fait de vos vingt ans ?” Militantismes marocains du 23 mars (1965) au 20 février (2011)” [en línea], *L'Année du Maghreb* VIII | 2012, pp. 219-238. Disponible en: <http://anneemaghreb.revues.org/1477>

Vairel, Frédéric (2014a). *Politique et mouvements sociaux au Maroc: La révolution désamorcée ?*. París: Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.)

Vairel, Frédéric (2014b). “Défenseurs des droits de l'Homme, féministes, islamistes des militants pas si différents”, en Vairel, Frédéric (dir.), *Politique et mouvements sociaux au Maroc. La révolution désamorcée*, sous la direction de Vairel Frédéric. París: Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), pp. 101-142

Vairel, Frédéric (2015). *Politique et mouvements sociaux au Maroc: La révolution désamorcée ?* [en línea]. París: presses de science po. Disponible en: <https://books.google.es/books?id=DUrWBgAAQBAJ&pg=PT139&lpg=PT139&dq=v=onepage&q&f=false>

Valles, Miguel S. (1999). *Técnicas de investigación social: reflexión metodológica y práctica social*. Madrid: Editorial Síntesis

Van Evera, Stephen (1997). *Guide to Methods for Students of Political Science*. Nueva York: Cornell University Press

Velasco de Castro, Rocío (2013). “La monarquía alauí, símbolo identitario de la nación marroquí: legitimidad histórica e instrumentalización política” [en línea]. *Diacronie*, nº 16|4, pp. 1-16. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=470995>>

Velasco Muñoz, María Rosa (2015). *Los palestinos en el Líbano: evolución del colectivo y análisis del impacto sobre el país a partir de 1948* [en línea]. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona. Disponible en: <http://www.tdx.cat/handle/10803/312852>>

Vennesson, Pascal (2013). “Estudios de caso y seguimiento de procesos: teorías y prácticas”, en Della Porta, Donatella y Keating, Michael (eds.), *Enfoques y metodologías de las Ciencias Sociales. Una perspectiva pluralista*. Madrid, pp. 237-254

Vermeren, Pierre (2002). *Histoire du Maroc depuis l'indépendance*. París: Éditions La Découverte & Syros

Vermeren, Pierre (2007). “Maroc : des élections ambiguës” [en línea], *Esprit*, vol. noviembre, nº 11, pp. 227-231. Disponible en : <https://www.cairn.info/revue-esprit-2007-11-p-227.htm>>

Vermeren, Pierre (2011). *Le Maroc de Mohammed VI. La transition inachevée*. París: La Découverte

Waterbury, John (1970). *The Commander of the Faithful*. New York: Columbia: University Press

Wainwright, Ann Marie (2015). "Defending islamic education: War on Terror discourse and religious education in twenty-first-century Morocco", *The Journal of North African Studies*, 20:4, pp. 635-653. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1080/13629387.2015.1041108>>

Wainwright, Ann Marie (2017). *Bureaucratizing Islam. Morocco and the war on terror*. Cambridge: Cambridge University Press

Wegner, Eva (2011). *Islamist Opposition in Authoritarian Regimes. The Party of Justice and Development in Morocco*. Nueva York: Syracuse University Press

Weiner, Jerome B. (1979). “The Green March in Historical Perspective” [en línea], *Middle East Journal*; Winter 1979; 33, 1, pp. 20-33. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/4325817>>

Westermarck, Edward (1926) *Ritual and Belief in Morocco*, New York: University Books New Hyde Park.

Wictorowicz, Quintan (2004). "A New Approach to the Study of Islamic Activism", IIAS Newsletter, n° 33, March 2004, p. 13. Disponible en: <https://ias.asia/sites/default/files/IIAS_NL33_13.pdf>

Willis, Michael J. (2002). "Political Parties in the Maghrib: Ideology and Identification. A Suggested Typology" [en línea], *The Journal of North African Studies*, vol. 7, n° 3, Autumn 2002, pp. 1-28. Disponible en: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13629380208718471>>

Willis, Michael (2004). "Morocco's Islamists and the legislative elections of 2002: the strange case of the party that did not want to win" [en línea], *Mediterranean Politics*, Vol. 9, n° 1, pp. 53-81. Disponible en: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13629390410001679928>>

Willis, Michael (2008). "Islamism, Democratization and Disillusionment: Morocco's legislative elections of 2007" [en línea], St. Anthony College, Oxford, Research Paper n° 1/2008. Disponible en: <https://www.academia.edu/7607132/Islamism_Democratization_and_Disillusionment_Moroccos_Legislative_Elections_of_2007>

Willis, Michael J. (2012). *Politics and Power in the Maghreb. Algeria, Tunisia and Morocco from Independence to the Arab Spring*. Londres: Hurts & Co

Willis, Michael J. (2013). "Islamic movements in Algeria, Morocco and Tunisia", en Esposito, John I. y Shahin, Emad El-Din (eds.), *The Oxford Handbook of Islam and Politics*. Oxford: Oxford University Press, pp. 532-543

Willis, Michael J. (2015). "Evolution not Revolution? Morocco and the Arab Spring", en Sadiki, Larbi, *Routledge Handbook of the Arab Spring: Rethinking Democratization*. Nueva York: Routledge, pp. 435-450

Yafout, Merieme (2012). "نساء الحركات الإسلامية: نحو ربيع نسائي؟" [en línea], *Arab World in Transition Papers*, Fondation Cordoue of Geneva, octubre 2012. Disponible en: <https://www.academia.edu/9978186/نساء_الحركات_الإسلامية_نحو_ربيع_نسائي>

- Yafout, Merieme (2016). “Le féminisme islamique au Maroc : Une conception de la libération des femmes en islam” [en línea]. Centre Jaques Berque. *Femmes et religions*. Disponible en: <[https://www.academia.edu/9988055/Le féminisme islamique au Maroc Une conception de la libération des femmes en Islam](https://www.academia.edu/9988055/Le_féminisme_islamique_au_Maroc_Une_conception_de_la_libération_des_femmes_en_Islam)>
- Yafout, Merieme (2017). “Les activités d’Adl Wal Ihssane dans les quartiers. Comment construire un consensus « non légal » à partir d’un conflit « toléré » ” [en línea], *International Development Policy / Revue internationale de politique de développement*, 8.0 | 2017. Disponible en: <<http://poldev.revues.org/2450>>]
- Yassine, Abdessalam (1974). *رسالة مفتوحة إلى ملك المغرب للإسلام أو الطوفان*. Disponible en: <<http://siraj.net/الإسلام-رسالة-الطوفان-28.html>>
- Yassine, Abdessalam (1980). *Pour un dialogue islamique avec « l’élite occidentalisée »* [en línea]. Al-Adl wa-l-Ihsane. Disponible en: <<http://fr.calameo.com/read/0005531415a7eba6b215d>>
- Yassine, Abdessalam (1999). *Mémoire à qui de droit* [en línea]. Disponible en: <www.siraj.net>
- Yassine, Abdessalam (2014). *The last testament of Imam Abdessalam Yassine*. Nueva Inglaterra: Justice and Spirituality Publishing
- Yavuz, M. Hakan (2003) *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford: Oxford University Press
- Yin, Robert K. (2009). *Applied Social Research Series*, vol. 5. Londres: Sage Publications
- Zaki, Lamia (2009). *Terrains de campagne au Maroc : les élections législatives de 2007*. París: Karthala
- Zald, Mayer N. (1999). “Cultura, ideología y creación de marcos estratégicos”, en McAdam et al. (eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*. Madrid: Ediciones Istmo, pp. 369-388
- Zartman, William (1996). “The Challenge of Democratic Alternatives in the Maghrib”, en Ruedy, John (ed.), *Islamism and Secularisms in North Africa*. Londres: MacMillan, pp. 201-218

Zeghal, Malika (2002). “Les enjeux autour d’une fatwa marocaine”, en Leveau, Rémy y Mohsen-Finan, Khadija (dirs.), *Le Maghreb après le 11 septembre*. Paris: Institut français des relations internationales, pp. 51-65

Zeghal, Malika (2003). *Religion et politique au Maroc aujourd’hui* [en línea]. Ifri: Paris, pp. 1-23. Disponible en: <<https://www.ifri.org/fr/publications/enotes/religion-politique-maroc-aujourd'hui>>

Zeghal, Malika (2004). *Religion et politique au Maroc aujourd’hui* [en línea], Institution française des relations internationales. Disponible en: <https://www.ifri.org/sites/default/files/atoms/files/pp_11_kmf_fregosi_zeghal.pdf>

Zeghal, Malika (2005). *Les islamistes marocains. Le défi à la monarchie*. Paris: Éditions Le Fennec

Zeghal, M. (2006). *Islam e islamismo en Marruecos*. Trad. José Miguel Marcén. Barcelona: Edicions bellaterra

Zeghal, Malika (2008). “Islam, contestation politique et régulation étatique au Maroc aujourd’hui: développements et déclin de la “sainteté” politique” [en línea], en Bress, Henri; Dagher, Georges; Veauvy, Christiane, *Politique et religion en Méditerranée: moyen âge et époque contemporaine*, Saint-Denis : Éditions Bouchène, pp. 213-234. Disponible en: <<https://www.cairn.info/politique-et-religion-en-mediterranee--9782356760005-p-213.htm>>

Zeghal, Malika (2009). “On the Politics of Sainthood: Resistance and Mimicry in Postcolonial Morocco” [en línea], *Critical Inquiry*, 35. Chicago: University of Chicago, pp. 587-610. Disponible en: <<http://www.islamicstudies.harvard.edu/malika-zeghal-publications/>>

Zemni, Sami (2009). “Moroccan islamism: between local participation and islamist networks of influence” [en línea], *Institutefor Security Studies*, monograph 180, pp. 77-98. Disponible en: <http://www.academia.edu/2926038/Moroccan_islamism._Between_local_participation_and_international_islamist_networks_of_influence>

Zemni, Sami (2013). “Moroccan post-islamism: emerging trend or Chimera?”, en Bayat, Asef (ed.), *Post-Islamism: the Changing Faces of Political Islam*. Oxford, UK: Oxford University Press, pp. 133-156

Zouaoui, Hassan (2011). “La régulation politico-institutionnelle du champ religieux au Maroc” [en línea], Université Kasdi Merbah Ouargla. Disponible en: <<https://revues.univ-ouargla.dz/index.php/numero-04-2010-dafatir/360-la-regulation-politico-institutionnelle-du-champ-religieux-au-maroc-d-hassan-zouaoui-universite-de-paris-i-la-sorbonne-france>>

Documentos de prensa

Abdelhadi, Magdi (2005). “Accused Morocco Islamist speaks out”, *BBC*, 30/09/2005. Disponible en: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/4297386.stm>> [consultado el 12/03/2018]

Annahj Addimocrati (2017). “النهج الديمقراطي يدعو إلى الانخراط في الحراك الشعبي في مناطق الريف” [en línea], [وَيَدِينُ سياسة إعفاء عدد من أطر جماعة العدل والإحسان من مهامهم كمسؤولين في بعض الإدارات العمومية للنهج الديمقراطي], 14/02/2017. Disponible en: <<http://www.annahjaddimocrati.org/ar/1984/>> [consultado el 12/03/2018]

Al-Habib, Altiti (2016). “في الاعتبار الطبقة للحوار العمومي” [en línea], *Annahj Addimocrati*, 28/12/2016. Disponible en: <<http://www.annahjaddimocrati.org/ar/1287/>> [consultado el 12/03/2018]

Basik Manar, Mohamed (2003). “على إثر أحداث 16 ماي: ملاحظات ليست عابرة” [en línea], *Aljamaa*, 17/06/2003. Disponible en: <<https://www.aljamaa.net/ar/2003/06/17/إثر-أحداث-عابرة-ليست-ملاحظات-ماي-16>> [consultado el 12/03/2018]

Boudarham, Mohamed (2006). “Justice : Nadia Yassine persiste et signe” [en línea], *Aujourd’hui le Maroc*, 16/03/2006. Disponible en: <<http://www.maghress.com/fr/aujourdhui/44671>> [consultado el 12/03/2018]

Boudarham, Mohamed (2006). “Liban: une aubaine pour les islamistes” [en línea], *Aljamaa*, 18/08/2006. Disponible en: <<https://www.maghress.com/fr/aujourdhui/48477>> [consultado el 12/03/2018]

Boudarham, Mohamed (2006). “Mohamed Abbadi devant la justice” [en línea], *Aujourd’hui le Maroc*, 21/08/2006. Disponible en: <<http://www.maghress.com/fr/aujourdhui/48502>> [consultado el 12/03/2018]

Boudarham, Mohamed (2006). “La vie chère exploitée par les gauchistes”, *Aujourd’hui Maroc*, 01/12/2006. Disponible en: <<https://www.maghress.com/fr/aujourdhui/50685>> [consultado el 12/03/2018]

- Boudarham, Mohammed (2013). "Press. Anouzla est libre... ou presque" [en línea], *Telquel*, 14/11/2013. Disponible en: <http://telquel.ma/2013/11/14/presse-anouzla-est-libre-ou-presque_9537> [consultado el 12/03/2018]
- Boukhari, Karim (2012). "Salafistes de sa majesté" [en línea], *Telquel*, 04/04/2012. Disponible en: <http://telquel.ma/2012/04/04/Salafistes-de-sa-Majeste_516_2026> [consultado el 12/03/2018]
- Canales, Pedro (2000). "Centenares de miles de marroquíes exigen un cambio en la sociedad", *El País*, 12/03/2000. Disponible en: <http://elpais.com/diario/2000/03/13/internacional/952902001_850215.html> [consultado el 12/03/2018]
- Crétois, Jules. 2013. "Maroc, difficile dialogue entre islamistes et la gauche radicale", *Orient XXI*, 07/11/2013. Disponible en: <<http://orientxxi.info/magazine/maroc-difficile-dialogue-entre-islamistes-et-gauche-radicale,0410>> [consultado el 12/03/2018]
- Chakir Aloui, Mohamed (2016). "Rapprochement d'Annahj Addimoqrati et Al Adl wal Ihssane malgré leurs divergences" [en línea], 360, 15/06/2016. Disponible en: <<http://fr.le360.ma/politique/rapprochement-dannahj-addimocrati-et-al-adl-wal-ihssane-malgre-leurs-divergences-79736>> [consultado el 12/03/2018]
- Choukrallah, Zakaria (2014). "Al Adl wal Ihssane ouvre le dialogue avec la gauche" [en línea], *Telquel*, 14/07/2017. Disponible en: <http://telquel.ma/2014/07/14/al-adl-wal-ihssane-souvre-gauche-marocaine_1409525> [consultado el 12/03/2018]
- Chukri, Moustafa (2008). "قراءة في وثيقة "جميعا من أجل الخلاص"" [en línea], *Hespress*, 13/01/2008. Disponible en: <<http://www.hespress.com/opinions/4142.html>> [consultado el 12/03/2018]
- Constitución de Marruecos de 1962. Disponible en: <<http://mjp.univ-perp.fr/constit/ma1962.htm>> [consultado el 12/03/2018]
- Dahbi, Omar (2005). "Que faire de Nadia Yassine ?" [en línea], *Aujourd'hui le Maroc*, 01/07/2005. Disponible en: <<http://www.maghress.com/fr/aujourd'hui/37277>> [consultado el 12/03/2018]
- Elayoubi, Salah (2013). "Mohamed El Marouani: « Les ingrédients d'une nouvelle vague de révolte, sont désormais réunis ! »" [en línea], *Le blog de Salah Elayoubi*, 10/01/2013. Disponible en: <<https://salahelayoubi.wordpress.com/2013/01/10/mohamed-el-marouani-les-ingredients-dune-nouvelle-vague-de-revolte-sont-desormais-reunis/>> [consultado el 12/03/2018]

- El Hassouni, Abdelmohsin (2005). “Quand Nadia Yassine se dévoile” [en línea], *Aujourd’hui le Maroc*, 06/06/2005. Disponible en: <<http://www.maghress.com/fr/aujourd'hui/36411>> [consultado el 12/03/2018]
- Hachlaf, Mohammed Hamza (2016). “Al Adl wal Ihssane renouveau son cercle politique” [en línea], *Telquel*, 30/11/2016. Disponible en: <http://telquel.ma/2016/11/30/al-adl-wal-ihssane-renouveau-cercle-politique_1525602>
- Hamid, Shami y McCants, William (2016). “Islamists on Islamism: An interview with Abdelouahad Motaouakal, leader in Morocco’s Al Adl wal Ihsane” [en línea], *Brooking Institution*, 21/10/2016. Disponible en: <<https://www.brookings.edu/blog/markaz/2016/10/21/interview-islamists-on-islamism-today/>> [consultado el 12/03/2018]
- Idrissi, Ismail (2018). “أرسالن: المخزن مازال أفعى .. والجماعة “مستعداشن تبيع الماتش”” [en línea], *Al3omq*, 15/02/2018. Disponible en: <<https://al3omk.com/271476.html>> [consultado el 12/03/2018]
- Jouhairi, Noureddine (2000). “Marches des femmes à Rabat et à Casablanca”, *MarocHebdo*, 17/03/2000. Disponible en: <<http://www.maghress.com/fr/marochebdo/41005>> [consultado el 12/03/2018]
- Jaabouk, Mohammed (2017). “Maroc : La participation à la marche pour Al Qods inférieure aux grandes manifestations précédentes” [en línea], *Yabiladi*, 10/12/2017. Disponible en: <<https://www.yabiladi.com/articles/details/60083/maroc-participation-marche-pour-qods.html>> [consultado el 12/03/2018]
- Jouhari, Noureddine (2013). “Fathallah Aarsalane, “Nous voulons créer un parti politique dans la légalité””, *Maroc Hebdo International*, 19/01/2013. Disponible en: <<http://www.maghress.com/fr/marochebdo/105383>> [consultado el 12/03/2018]
- Klein, Guillaume (2012). “What future for Morocco’s Al-Adl wal-Ihsane?” [en línea]. *Middle East online*, 21 de diciembre. <<http://www.middle-east-online.com/english/?id=56164>> [consultado el 12/03/2018]
- Lafrite, Noceureddine (2014). “Réaffirmation spectaculaire du monopole du religieux par le Roi” [en línea], *Medias24*, 04/07/2014. Disponible en: <<https://www.medias24.com/NATION/POLITIQUE/12892-Reaffirmation-spectaculaire-du-monopole-du-religieux-par-le-Roi.html>> [consultado el 12/03/2018]

Lamlili, Nadia (2014). “Maroc : Al Adl Wal Ihsane, y a-t-il une vie après Yassine ?” [en línea]. *Jeune Afrique*, 30 de abril. Disponible en: <http://www.jeuneafrique.com/133649/politique/maroc-al-adl-wal-ihsane-y-a-t-il-une-vie-apr-s-yassine> [consultado el 12/03/2018]

Lamlili, Nadia (2017). “Maroc: Saadedine El Othmani, nouveau secrétaire générale du PJD” [en línea], *Jeune Afrique*, 11/12/2017. Disponible en: <http://www.jeuneafrique.com/501031/politique/maroc-saadeddine-el-othmani-nouveau-secretaire-general-du-pjd> [consultado el 12/03/2018]

Moufatid, Emiloudi. “Les injustes ne sont jamais seuls” [en línea]. *Aljamaa*, 03/08/2010: <http://www.aljamaa.net/fr/document/2011.shtml> [Consultado el 15/01/2017]

Oudrhiri, Kaouthar (2017). “Al-Adl w-al-Ihsane dénonce une purge contres ses membres”, [en línea], *Telquel*, 17/02/2017. Disponible en: http://telquel.ma/2017/02/17/al-adl-wal-ihssane-denonce-une-purge-contre-ses-membres_1535692 [consultado el 12/03/2018]

Oudrhiri, Kaouthar (2017). “”La FDG tout ‘coordination’ et ‘alliance’ avec Al Adl wal Ihsane”, *Telquel*, 27/06/2017. Disponible en : http://telquel.ma/2017/06/27/la-fgd-rompt-toutes-coordination-et-alliance-avec-al-adl-wal-ihssane_1551931 [consultado el 12/03/2018]

Oudrhiri, Kaouthar (2017). “Al Adl Wal Ihssane persona non grata à la prochaine manifestation de soutien au Hirak” [en línea], *Telquel*, 02/10/2017. Disponible en: http://telquel.ma/2017/10/02/manifestation-du-8-octobre-en-soutien-au-hirak-al-adl-wal-ihssane-persona-grata_1563147 [consultado el 12/03/2018]

Radi, Omar (2013): “Al Adl reste Al Adl” [en línea], *Lakome*, 08/01/2013. Disponible en: <https://www.maghress.com/fr/lakomefr/1226> [consultado el 12/03/2018]

René (2006). “Les « rêveurs » passent à l’acte” [en línea], *Jeune Afrique*, 25/06/2006. Disponible en: <http://www.jeuneafrique.com/210747/archives-thematique/les-r-veurs-passent-l-acte/> [consultado el 12/03/2018]

Sanz, Juan Carlos (2000). “Aquí solo hay una apariencia de democracia”, *El País*, 23/04/2000. Disponible en: https://elpais.com/diario/2000/04/23/internacional/956440809_850215.htm [consultado el 12/03/2018]

Sidigitiebe, Christophe (2015). “Tout ce qu’il faut savoir sur «la révolte des bougies» à Tanger”. *Telquel*, 02/11/2015. Disponible en: http://telquel.ma/2015/11/02/amendis-ce-quil-faut-savoir-revolte-bougies-tanger_1468639 [consultado el 12/03/2018]

Vicent, Faustine (2011). “ *Attentat à Marrakech: malgré la terreur, «le printemps du Maroc va continuer»*” [en línea], 20 minutes, 29/04/2011: <<http://www.20minutes.fr/monde/715583-20110429-monde-attentat-marrakech-malgre-terreur-le-printemps-maroc-va-continuer>> [consultado el 12/03/2018]

Wadii Charrad. “Grève générale : « 83,7% de taux de participation »” [en línea], *Telquel*, 29/10/2014. Disponible en: <http://telquel.ma/2014/10/29/greve-generale-837-taux-participation_1420965> [consultado el 12/03/2018]

“Mobilisation de projet contre le loi antiterrorist au Maroc” [en línea], *Bladi*, 26/02/2003. Disponible en: <<https://www.bladi.net/mobilisation-contre-le-projet-de-loi-antiterroriste-au-maroc.html>> [consultado el 12/03/2018]

“Loi antiterroriste : Les rangs des opposants se renforce” [en línea], *L'Economiste*, 26/02/2003. Disponible en: <<http://www.leconomiste.com/article/loi-antiterroriste-le-rang-des-opposants-se-renforce>> [consultado el 12/03/2018]

“تصاعد الجدل على العدل والإحسان بالمغرب والانشقاق يهددها” [en línea], *Aljazeera*, 29/10/2005. Disponible en: <<http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2005/10/29/-تصاعد-الجدل-على-العدل-والإحسان-بالمغرب-والانشقاق-يهددها>> [consultado el 12/03/2018]

“نيادي في ”العدل والاحسان“ المغربية: ”الرؤى المنامية“ هجمت علينا” [en línea], *Alarabiya*, 20/01/2006. Disponible en: <<http://www.alarabiya.net/articles/2006/01/26/20624.html>> [consultado el 12/03/2018]

“Maroc : la répression contre le mouvement ‘Adl wal Ihsane se poursuit” [en línea], *SaphireNews*, 21/06/2006. Disponible en: <http://www.saphirnews.com/Maroc-la-repression-contre-le-mouvement-Adl-wal-Ihsane-se-poursuit_a3700.html> [consultado el 12/03/2018]

“Nadia Yassine. Dirigeante de la section féminine du mouvement Al Adl Wal Ihsane: « L'élite politique est vendue au plus offrant »”. *Al Watan*, 06/05/2007. Disponible en: <<http://www.djazairess.com/fr/elwatan/67348>> [consultado el 12/03/2018]

“Fathallah Arsalan - Le temps des constitutions OCTROYÉES est révolu !” [en línea], *Solidarité Maroc*, 10/03/2011. Disponible en: <<http://solidmar.blogspot.it/2011/03/le-temps-des-constitutions-octroyees.html>> [consultado el 12/03/2018]

“Référendum: Les boutchichiyines appellent au «oui»” [en línea], *L'Economiste*, 28/06/2011. Disponible en: <<http://www.leconomiste.com/article/884683-referendumbrles-boutchichiyines-appellent-au-oui>> [consultado el 12/03/2018]

Material audiovisual

Convocatoria de la primera manifestación de protesta el 20 de febrero de 2011, “Morocco campaign #feb20 #morocco” [en línea], Youtube, 10/02/2011. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=S0f6FSB7gxQ>> [consultado el 12/03/2018]

Presentación del M20F, “Jeunes 20 février - vidéo explicative - شباب 20 فبراير”, Youtube, 18/02/2011. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=6Y_J-2S_1m8>

Llamamiento del M20F al boicot del referéndum constitucional del 01/07/2011, “Appel au Boycott du Référendum نداء مقاطعة الاستفتاء” [en línea], Youtube, 26/01/2011. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=utb7KjPa0sk>> [consultado el 12/03/2018]

Llamamiento del M20F al boicot de las elecciones del 25/11/2011, “Appel au boycott des élections نداء لمقاطعة الانتخابات” [en línea], Youtube, 21/11/2011. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=P1LQU_dI7MA> [consultado el 12/03/2018]

Llamamiento de al-Adl wa-l-Ihsane al boicot de las elecciones regionales y municipales del 04/09/2015, “!علاش كاتقاطع العدل والإحسان الانتخابات؟ فيديو كايشرح الموقف بكل بساطة”, Chahed TV, 22/08/2015. Disponible en: <<http://chahed.tv/post/5525>> [consultado el 01/03/2018]

ANEXOS

Anexo 1: Modelo de entrevista en profundidad.

Encuadre del entrevistado

1. Posición en al-Adl wa-l-Ihsane
2. Función del órgano al que pertenece
3. Otras
 - a. Motivaciones para participar en la asociación
 - b. Espacios de acción
 - c. Actividades realizadas en la asociación

Liberación de Yassine

1. Implicaciones para la asociación
2. Evolución de sus posturas políticas
3. Actividades

Atentados de Casablanca

1. Repercusiones de los atentados
2. Relación con otros actores islamistas
3. Relación con los movimientos salafistas
4. Diferencias y razones del trato otorgado por el majzén a al-Adl wa-l-Ihsane y al PJD

Reforma del Código de familia

1. Postura con respecto a la mujer
 - a. Información con respecto a la sección femenina de la asociación
 - i. Funcionamiento
 - ii. Estatus
 - iii. Actividades
 - iv. Relaciones con los órganos masculinos
2. Relato de los hechos
 - i. Por qué participaron en la manifestación de Casablanca del año 2000
 - ii. Propuestas
 - iii. Relaciones con otros actores de la sociedad civil

Visiones 2006 y Jornadas de puertas abiertas

1. Razones
 - a. Explicaciones teológicas
 - b. Explicaciones políticas

2. Repercusiones
 - a. Relación con otros actores islamistas
 - b. Situación de sus miembros
 - c. Actividad posterior (2006-2011)

Revueltas antiautoritarias de 2011

1. Razones y modo de participación
 - a. Reivindicaciones (por qué no se exigió la caída del rey...)
 - b. Participación (por qué sólo se integró la sección juvenil)
 - c. Toma de decisiones en la asociación
 - d. Modos de participación
2. Relación con el movimiento 20-F
 - a. Relación con el resto de integrantes
 - b. Funcionamiento y toma de decisiones
 - c. Opinión de los miembros participantes
3. Motivos de la salida
4. Repercusiones

Muerte del sheij Yassine y periodo post-20-F

1. Repercusiones de la muerte de su guía espiritual
 - a. Cambios organizativos
 - b. Relación entre los miembros
 - c. Actividades posteriores realizadas
2. Relaciones con otros actores
 - a. Relación con el PJD
 - i. Evolución de su relación
 - ii. Relación desde su acceso al gobierno
 - iii. Relación con el MUR
 - b. Relación con la izquierda
 - i. Relación con Annahj Addimoqrati
 - ii. Relación con la AMDH
 - iii. Relación con otros actores político
 - iv. Propuesta política
3. Expectativas de futuro

Anexo 2: Comunicado conjunto de los movimientos islamistas de Marruecos⁶⁶⁶ tras los atentados de Casablanca, emitido el 18 de mayo de 2003.

بيان الحركة الإسلامية بالمغرب للتنديد بالتفجيرات الإجرامية بالدار البيضاء

هيئة التحرير 18 ماي، 2003

بيانات

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه

على إثر الاعتداءات الإجرامية التي استهدفت أماكن متعددة من مدينة الدار البيضاء يوم الجمعة 14 ربيع الأول 1424 الموافق لـ 16 ماي 2003 وما نجم عنها مكن سقوط العشرات من الأبرياء بين قتيل وجريح ومن دمار وخراب، فإن الحركة الإسلامية بالمغرب تدين بقوة هذه الأعمال الخرقاء، وتذكر بموقفها المبدئي الراض للعنف مهما كانت مبرراته وأيا كان مصدره أفرادا وجماعات ودولا، وتدعو الجميع إلى التكتل والتعالي عن المصالح الضيقة والنظر إلى مستقبل هذا البلد الذي نسأل الله تعالى أن يحفظه في دمه وأمنه وحريته

نسأل الله أن يتغمد الموتى برحمته وأن يعجل بشفاء المصابين وأن يرزق أهالي الضحايا الصبر والسلوان. وإنا لله وإليه راجعون

الرباط في الأحد 16 ربيع الأول 1424 الموافق 18 ماي 2003

الحركة من أجل الأمة / جماعة العدل والإحسان / البديل الحضاري / حركة التوحيد والإصلاح / نادي الفكر الإسلامي

⁶⁶⁶ El documento está firmado por el Movimiento por la *Umma*, al-Adl wa-l-Ihsane, Alternativa Civilizatoria, el Movimiento de la Unidad y la Reforma y el Club del Pensamiento Islámico.

Anexo 3: Ejemplos de las visiones relatadas por al-Adl wa-l-Ihsane en el año 2005.

El siguiente documento contiene ejemplos de las visiones relatadas por los miembros de al-Adl wa-l-Ihsane durante las sesiones celebradas con el *sheij* Yassine en 2005.

Las visiones han sido tomadas de la página “www.khorafa.org”, lanzado por un antiguo miembro de al-Adl wa-l-Ihsane con el objetivo de actuar como una plataforma contra esta asociación. La página desempeñó un papel fundamental en los ataques realizados desde el ámbito religioso contra esta asociación islamista a raíz de la publicación de las visiones. Aunque no se ha podido contrastar la veracidad de las visiones narradas, consideramos su contenido de interés a modo de ejemplo simbólico de lo que éstas fueron y de la campaña mediática que inició.

موقع الخرافة للرد على منهج جماعة العدل والإحسان ومرشدها عبد السلام ياسين

 www.khorafa.org/khorafa/manamates.php

في هذه الصفحة ننقل لكم بعض الروى والمبشرات التي ينشرها موقع عبد السلام ياسين ونترك لكم الحكم عليها. وهذه الروى كما كتب في الموقع لم توضع إلا بعد التحقق من هوية أصحابها، ولم نقلها إلا كشواهد وأدلة على مدى ما وصلت إليه الجماعة من استغلال منحرف للروى والمشاهدات مناما أو يقظة، لتزكي طريقتها وترفع من مقام شيخها إلى درجة تفوق في بعض الأحيان درجة الأنبياء، والله المستعان.

1

(خالد ب، مدينة طنجة (1411هـ):

رأيت فيما يرى النائم دارا محاطة برواق أخضر تتصاعد منه الأبخرة، ويفوح منه طيب المسك، وإذا بي أدخل فأبصر رسول الله صلى الله عليه وسلم يتصفح المنهاج النبوي [1] ويقول: "نعم المصحوب ونعمة الصحبة، نعم الذكر ونعم الذكر..." حتى أكمل بقية الخصال العشر [2]، ثم وضع سيفا داخل المنهاج النبوي.

2

(هـ 1411):

رأيت طريقا من نور، وفي رأس تلك الطريق سيدي عبد السلام ياسين حفظه الله، وقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم مشيرا بأصبعه: "عليك باتباع هذه الطريق وهذا الرجل". ثم رأيت بيت سيدي عبد السلام ياسين وفوقه مباشرة خيمة كبيرة من نور، بها عدد كبير من الملائكة، وتلك الخيمة الكبيرة جدا حجمها مثل مدينة، فدخلت تلك الخيمة وسألت أحد الملائكة بها عن سر وجود هذه الخيمة فوق منزل سيدي عبد السلام ياسين؟ فأجابني قائلاً: إنها تقوم بحمايته وحراسته من كل سوء شيطاني، وكل عمل شيطاني تقوم به الدولة لكي تستوعب وتشمل عمل هذه الجماعة. ثم رأيت بعد ذلك، ورسول الله صلى الله عليه وسلم معي يرشدني، إخوة مجلس الإرشاد [3]، وكأنهم متحلقون في غرفة من بيت سيدي عبد السلام لابسين ملابس بيضاء جدا، وبعد حين خرج من كل أخ منهم قضييب عظيم من نور، ثم اجتمعت القضبان النورانية العظيمة الحجم متحدة فيما بينها، وتكون فوق رؤوس الإخوة نور أبيض وكأنه الشمس وأكثر إشعاعا، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أو تنظر إلى هذا النور الذي فوق رؤوس الإخوة؟ إن هذا النور سيشمل الأمة المحمدية كلها، وسيفيض عليها خيرا ونورا".

3

(علي ت، مدينة القنيطرة (1411هـ):

رأيت فيما يرى النائم أننا -أي الإخوة المرابطون [4]- راكبون كلنا على جمل أبيض اللون-حوالي 39 أخا- وكان أصغرنا قامة (حوالي 110 سنتم) هو الراكب على رأس هذه الراحلة مستدلا على ذلك أنه خفيف الوزن، ونظرا لما أحس به الجمل من ظمأ سار بنا متجها نحو حوض ليشرب، ولعله حوض من حياض الجنة. فما أن أحنث الراحلة رأسها لتشرب حتى سقطنا جميعا في ذلك الحوض العذب المتلج، وكان الأخ الصغير والقصير القامة هو السابق إلى الماء. وبعد أن اغتسلنا جميعا في الحوض، تغير بنا المقام إلى ساحة فسيحة يصعب على العين وصفها، وفيها وجدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه عشرات من الصحابة والصالحين، أذكر الذين تأكدت من معرفتهم: سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، سيدي عبد السلام حفظه الله، وبعد أن جلسنا-أي الإخوة المرابطون- في اتجاه هؤلاء الرجال قام سيدي عبد السلام يبحث عن أمير الرباط، فأشرت إليه بالأصبع أنه أنا بعد تردد واستحياء، فطلب مني اختيار بعض الوعاظ من الإخوان الجالسين، لكن لم يستطع أحد منهم -أي الإخوة نظرا لاستحيائهم من الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم- أن يتقدم للوعظ وبعد ذلك خرجوا جميعا ليكون. ثم شرع سيدنا عمر بن عبد العزيز في إلقاء كلمة متواضعة مفادها أنه قام مجرد نذرة عن حياته في البلاط الأموي وكيف أصبح خامس الخلفاء الراشدين وأثناء الإلقاء بكى بكاء مرًا، وكان آنذاك سيدي عبد السلام يشير تارة إلى سيدنا عمر بن عبد العزيز وتارة أمامه كأنه بذلك يريد القول: "يمكن لي أن أقدم هذا الرجل الصالح إلى ملك المغرب كي يسمع بأم أذنيه إن لم يرد أن يستصحب [5]" بالكلام الذي وجهه إليه". وبعد أن أنهى سيدنا عمر بن عبد العزيز كلامه طلب النبي صلى الله عليه وسلم من سيدي عبد السلام ختم المجلس فأشار بأصبعه في استحياء وبكاء أنه لا يستطيع، وفي الأخير ختم رسول الله صلى الله عليه وسلم، واستيقظت.

4

(محمد س، مدينة فاس (1412هـ):

رأيت فيما يرى النائم يوم فاتح يناير بعد الشروق أني في رحلة مع سيدي عبد الله الشيباني، وسيدي عبد الحميد قابوش، وسيدي عمر التلمساني، وإخوان آخرين لم أتذكر أسماءهم، وركبنا سيارتين سيارة سيدي عبد الله الشيباني وسيارة أخرى من نفس الحجم، حتى وصلنا إلى مكان شديد الازدحام بالسيارات حيث لم نجد مكانا نترك فيه سيارتنا، وإذا بسيدنا موسى وسيدنا عيسى عليهما وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام يمثلان أمامنا ويحييانا، ثم أخذنا السيارتين وأخذنا يطويانها حتى أصبحنا على شكل ورقتين ملفوفتين، فأدخلا إحدهما بداخل الأخرى، ثم سلماهما لي، فرأيتني أحمل ورقة ملفوفة. ثم أخذنانا معهما إلى بيتهما فجلسنا معهما وتكلمنا معنا كلاما لم أتذكره. ثم خرجنا من عندهما حتى دخلنا بيتا آخر وجدنا فيه سيد الأنبياء وإمام المرسلين ونور الله الأعظم سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم، فرحب بنا وتكلم معنا كلاما لم أتذكره، ورأيت سيدنا جبريل عليه الصلاة والسلام ينتقل من عند الحبيب المصطفى إلى سيدنا موسى وسيدنا عيسى عليهما الصلاة والسلام ثم يرجع، ثم يذهب عندهما ثم يرجع، وذلك بسرعة البرق حيث نشعر بتحريك الهواء الموهول أثناء ذهابه وأثناء رجوعه.

(عبد الوهاب ب رحمه الله، سجن وجدة 1413هـ):

رأيت الرسول صلى الله عليه وسلم في درجة "الوسيلة" [6] يأكل الزيتون، ثم رأيت الصحابة رضي الله عنهم أجمعين يأكلون من أعلى درجة في الجنة، ولكن دون الوسيلة، وقرأت: "السابقون السابقون، أولئك المقربون". ثم بقيت أنظر من أين سوف نأكل نحن؟ أمن الدرجة الثانية أم الثالثة؟ فإذا نحن نأكل مما أكل منه الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، وفهمت أن ذلك أساسه نهجنا لما نهجوه رضي الله عنهم.

(عبد الوهاب ب رحمه الله، سجن وجدة 1413هـ):

بينما كانت تحدثني نفسي بأحداث الإخوة الفلسطينيين فإذا بي أرى في هذه الأجواء طريقاً بيضاء لامعة تبدو في أول الأمر كأنها كداء ثم تستقيم بعدها، ومكتوب بخط كبير "يا أيها الذين آمنوا" فقلت في نفسي: هذا هو الطريق الذي رسمه الرسول صلى الله عليه وسلم للمؤمنين ليسلكوه، ثم رأيت سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم واقفاً بجانب هذه الطريق مشيراً بأصبعه الأيمن السبابة إلى الحوض، وكأني مغطى بغشاء وهو قريب مني جداً، فقلت في نفسي: يكفي المؤمن أن يسلك هذه الطريق المرسومة لينال من الحوض. ثم بعد ذلك سمعت صوت سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في أدنى يقول: "أنتم الذين سوف يعطيكم الله تعالى الحي،" "ويوفقكم لما يحبه ويرضاه".

(عبد الوهاب ب رحمه الله، سجن وجدة 1413هـ):

رأيت الرسول صلى الله عليه وسلم واقفاً ومجموعة من الصحابة رضوان الله عليهم جالسين، أذكر منهم سيدنا معاذاً وسيدنا المقداد رضي الله عنهما، ثم امرأة تسير في الهواء ترتدي الأبيض.

(مشيش ع 1415هـ):

رأيت بفضل الله تعالى الفردوس الأعلى والناس يدخلون إليها وجاء دور الأخ "ع.أ" فقال الناس: هذا الرجل كان يستحق في الدنيا أن يكون من أفراد مجلس الإرشاد؛ فهتف هاتف من عند الله تعالى: إن كان هذا الرجل يستحق تلك المكانة في الدنيا، فإنه هنا في الآخرة سيكون مع الصفوة من الأنبياء والمقربين. ثم أخذ النبي صلى الله عليه وسلم بيده وأدخله الجنة، واستقبله فيها أبو بكر الصديق رضي الله عنه قائلاً: هذا رجل من آل البيت، وهو من المختصين بمحبتنا.

(هـ 1416):

رأيت سيدي عبد السلام ياسين في بيته ومعه سيدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسيدنا علي كرم الله وجهه، ومعهما ملكان يحملان كتاباً أخذهما سيدنا علي رضي الله عنه وسلمه لسيدي عبد السلام، وقال له: "كان بعضه لأسلافك وكله لك". ثم رأيت بعد ذلك سيدي عبد السلام في جمع من الإخوة وفي يده كتاب بعنوان: "كشف الأحاد لأنوار الله الصمد". وقال للإخوة: هذا الكتاب لم يكتب أبداً. ثم فتحه فكانت صفحاته بيضاء فأخذ يقرأ فيه والإخوة ينصتون ويبكون بكاء شديداً.

(جمال ش 1417هـ):

رأيت فيما يرى النائم أني في صحراء تتناوبني حيرة وكان الوقت ضحى، فإذا برسول الله صلى الله عليه وسلم يأتي ممتطياً فرساً أبيض، فنزل ثم أخذ بيد سيدي عبد السلام، ثم أركبه الفرس وقال له: "انطلق"، ثم انطلق، ثم نظر إلي رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم سأله عن هذا الذي حدث فقال لي: "هذا هو الذي يكمل الطريق من بعدي".

(فتاة في الخامسة عشرة من عمرها 1417هـ):

رأت كأنها مع أختها الصغرى وجدتها في غرفتها، فدخل رجل ولعب مع أختها ودخل آخر ولعب معها وقتاً طويلاً ثم قال كلاماً لجدها ثم انصرف. فسألت الفتاة جدتها عن هوية الرجلين، وعن الكلام الذي دار بينهما وبين الرجل الثاني، فأجابت الجدة: الأول هو سيدي عمر بن الخطاب رضي الله عنه والثاني هو سيدنا محمد ([صلى الله عليه وسلم وقال لي: "هاتان الفتاتان هما جيل الخلافة على منهاج النبوة (7)"]).

:(عمر غ 1417هـ)

رأيت فيما يرى النائم أن الأمكنة كلها مظلمة باستثناء مكان ينبعث منه ضوء شديد القوة، فإذا بهذا المكان يجلس فيه مجلس الإرشاد مع الأخ المرشد سيدي عبد السلام ياسين، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم، ووضع يده الشريفة على رأس كل أخ من مجلس الإرشاد وهو يقول: "إنكم من أبناء الحسين". وعندما وصل إلى الأخ المرشد نزح بردته (سلهام) وألبسها إياه.

:(1417هـ):

رأيت أن كل الطرق التي تؤدي إلى بيت سيدي عبد السلام مملوءة عن آخرها بالإخوة وهم يرتدون ثيابا بيضاء، وفجأة نظر إلينا سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم من السماء فأضاء بنور وجهه على الإخوة، فسأله الصحابة الكرام: من هؤلاء يا رسول الله؟ فقال لهم: "هؤلاء أتباع عبد السلام ياسين، وأتباعه أتباعي".

:(محمد ب، مدينة الدار البيضاء 1418هـ)

رأيت أنني ومجموعة من الإخوان في قاعة كبيرة للتدريب الرياضية، وهؤلاء الإخوة جميعا يبدو عليهم أثر القوة الجسمية، والمشرف على هذه التدريب هو رسول الله صلى الله عليه وسلم، بحيث أنه جالس أمام المتدربين ينظر إليهم. وبعد عدد كبير من الحصص التدريبية كانت الحصاة الأخيرة، والتي عند انتهائها نهض رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخذ قلما كبيرا وبدأ يكتب في الدفتر الذهبي، فجئت إلى جانبه الأيمن لأرى ما يكتب فإذا بالكتابة خطوط من ذهب، كلما خط رسول الله صلى الله عليه وسلم خطا ظهر عليه نور وبدأ يكبر (الخطوط تشبه الخطوط التي في الكتابة الصينية). ولم أفهم ما يكتب، وعندما انتهت عرفت أن ما "كتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم هو التالي: "أوصي بهذا الأمر إلى عبد السلام ياسين".

:(العربي ع، مدينة سطات 1418هـ)

رأيت فيما يرى النائم أنني وأخي "محمد م" في زيارة للديار المقدسة، وأثناءها صعدنا جبلا ولاحظنا أن بعض الزائرين يتزحلقون كأنهم فوق الثلوج، ثم مررنا قرب بيت الله الحرام فرأيت مياه رقراقة يظهر من سطحها قعر المجرى، فقلت لصاحبي: انظر سبحان الله، كل هذه الأمة تأخذ والمياه دافقة. ثم تعلقنا بالبيت وبكيننا وعندها تسأل صاحبي عن بعض المؤنات توضح أن لم يخرجنا إلى الزيارة، ربما منعوهن حتى الليل لأنهن يلبسن الحجاب العصري، فقلت له: المهم أن يستترن ولو باللباس العصري وسيتكونن يخرجن، ثم توجهنا لزيارة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فدخلنا وأنا أقول: من جاء للزيارة وهو يحسب أن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ميت ف... وأرددها ولا أكمل الجملة. ثم طفت حواليه أبحث أين أجلس، كان هناك بعض الشباب أحدهما أشار برجله إلى المضجع الشريف يعد حجيرات فوقه فوجدها بضعا وستين، لكنني نهيت بهشة أن يمسه رجله ثم استغفرت الله. جلست إلى يمين سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في حال من الخوف والبكاء، سلمت عليه وقلت: قد جئتُك صادقا غير منافق، والله ورسوله أعلم بذلك، يا حبيبي يا محمد إنك تعلم أن سيدي عبد السلام ياسين قد جمع الأمة على ما جمعتها عليه، فاشتد بي البكاء حتى أحست بي زوجي وأيقظتني والدموع على خدي.

:(1418هـ):

رأيت فيما يرى النائم أنني في بستان كبير أشجاره مثمرة وأرضه رطبة من المسك، أحسست بجوع كبير وخطر لي أن آكل من ثمار البستان، لكنني تراجعته وعزمت ألا أفعل حتى ألقى حبيبي رسول الله صلى الله عليه وسلم، واكتفيت بتسريح نظري فيما خلق الله عز وجل في ذاك البستان، والكل هناك يسبح بإذن الله تعالى (الأشجار، الأرض.. كل ما في البستان). وإذا الحال كذلك فجأة أهل موكب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاقتربت في لهفة وشوق إليه صلى الله عليه وسلم. ولما رأيت ابتسامته البليغ صلى الله عليه وسلم هدأت من روع خاطري وطاب قلبي، لكن كانت تتقصني الجرعة الشافية من الدواء، لم أحس بل ولم أفكر حتى وجدت نفسي أسأله صلى الله عليه وسلم بقولي له: "لاني على الله عز وجل"، زادت ابتسامته صلى الله عليه وسلم ولم يرد علي بشيء، بل أشار إلي بيده الكريمة إلى الجانب الأيمن، ففهمت أنه علي أن ألقت إلى اليمين، نظرت فوجدت خيمة يحفها نور قوي، دقت النظر فيمن يوجد داخل الخيمة فوجدت سيدي عبد السلام ياسين حفظه الله وهو يجمع الدوم ويلصقها بريقه، فسمعتة صلى الله عليه وسلم يقول لي: "أسأله هو بذلك" -يعني سيدي عبد السلام-. ففهمت وأنا في موقعي. "ذاك أنه يلزمني أخذ تلك الجرعة الشافية من سيدي عبد السلام ياسين كما أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم".

(أحمد ع، مدينة الرباط 1419هـ):

رأيت فيما يرى النائم سيدي عبد السلام ياسين إلى جانب سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وبينهما نور، وسيدي عبد السلام ياسين يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت الحمد لله، نحن مع من رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم [8]. ثم ظهر لي بأن سيدي عبد السلام عاش جنباً إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورآه، ولم يكن هناك سلسلة من رأى من رأى من رأى... فأردت أن أسأل سيدي عبد السلام وأطلب إليه أن يحكي لنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويحدثنا عن شامته ويصفه لنا. فاستحييت. فجاء عندنا سيدي عبد السلام وقال لنا: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أوصاني أن أبلغكم بأن تحافظوا على الفطرة، والفطرة هي الدين، ومن حافظ عليها دخل الجنة.

(حسن م 1422هـ):

رأيت فيما يرى النائم أن الله عز وجل قد بعث من في القبور، والخلائق لا حد لهم في زحام شديد، حتى أنه لا تظهر إلا الرؤوس كأنها نقط سوداء لكثرة الزحام، ورأيت أن جبريل عليه السلام يري سيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم ويقول: "انظر إن الله قد بعث إخوان العدل والإحسان مع الصحابة رضوان الله عليهم". استيقظت في جوف الليل، ثم عدت للنوم فرأيتها ثانية كما في الأول. استيقظت ثم نمت، فرأيتها ثالثة أني أحكيها لسيدي محمد العلوي بعدما ترددت خوفاً، وأنا أحكيها له بجيبني ويشير بيمينه ويقول: "وعندي الدليل على ذلك" ويؤكد، وأخي سيدي عبد الواحد المتوكل [9] واقف على يمينه. وكل الإخوة في هياتهم الطبيعية: سيدي عبد الهادي بلخيلية، سيدي عبد الكريم العلمي... وآخرون لا أذكر أسماءهم، في حين أن باقي الخلق قصار القامة. وبعد أسبوع أو نحو ذلك رأيتها رابعة أنني أحكيها لسيدي عبد السلام ياسين حفظه الله، فقال لي: "أحكها لسيدي محمد العبادي يحتفظ بها في كراسة". هكذا قال: الكراسة.

(1422هـ):

رأيت فيما يرى النائم أنني ذهبت إلى الروضة الشريفة كي أزور الحبيب محمداً صلى الله عليه وسلم، وعند وصولي إلى باب الروضة الشريفة رأيت أولياء الله أجمعين متحلقين في جلسة أمام باب الروضة الشريفة ليسألوا نبي الله صلى الله عليه وسلم عن صاحب طريق الفلاح والفوز، وفي تلك اللحظة أخبرت في قلبي بأنه صلى الله عليه وسلم سعد عند ربه ليأتي لهم بخبر صاحب طريق الفلاح والفوز، وعند نزوله من عند ربه خرج صلى الله عليه وسلم من باب الروضة الشريفة، وأتى للجلسة عندهم، وقال: "أولياء الله التكلف التكلف" قالها مرتين- ثم قال: "إياكم والتكلف" [10]، فأخبرهم بأن رجلاً من أمته يأتي إلى إخوان بالمغرب ويجمعهم على قلب واحد، فعرفت بأن الرجل سيدي عبد السلام ياسين، ثم قال: "لا يكلفهم ما لا يطيقون، ولا يلزمهم التكلف، فذاك هو صاحب طريق الفلاح والفوز".

(1422هـ):

"رأيت فيما يرى النائم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لي: "بشر المؤمنين الذين يجمعون التبرعات من أجل أضياعي العيد بأن لهم الجنة".

(رضوان المعروفي، سيدي سليمان 1423هـ):

أخذتني سنة من النوم في جلسة الشروق فرأيت سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم جالساً معنا يدعو الله لنا رافعا يديه وهو يقول: "اللهم اجعل قرّة أعينهم في الصلاة". ثم رأيت أن كل أخ له أنية يملأها بكلمة لا إله إلا الله.

(نور الدين س، الخنيشات 1424هـ):

رأيت فيما يرى النائم الأستاذ المرشد عبد السلام ياسين حفظه الله يصحح التفسير على مقراًة، ورأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع كتاب التفسير وقبلة من جهتين ثم وضعه وانصرف.

(هـ 1424):

رأيت فيما يرى النائم أني في زحام شديد لا يكاد يتحرك الإنسان فيه، فدافعت حتى أفضى بي الأمر إلى فضاء وجدته هو الحرم المكي، والكعبة في نور عظيم. وفي المحراب جلس سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى يمينه المرشد الحبيب عبد السلام ياسين، وإذا بذلك الزحام ينفرج لجماعة من الناس يسلكون فيه بسهولة، ويمضي الواحد بعد الآخر ليسلم على سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى الأستاذ المرشد الذي أخذ يقدمهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم وواحدًا واحدًا، ويقول: هؤلاء رجال التعليم في جماعة العدل والإحسان.

محمد أ:

شاهدت أثناء دعاء الرابطة، أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو أيضا يدعو بدعاء الرابطة.

علي أ:

شاهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه سيدي عبد السلام ياسين حفظه الله، ومجلس الإرشاد. ثم بدا المسجد الأقصى فدخلوه. فتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم توضأ سيدي عبد السلام ومجلس الإرشاد. وصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين فصلى سيدي عبد السلام وصلى مجلس الإرشاد ركعتين، ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن فقرأوا القرآن ثم بدأ يذكر الله فذكروا الله.

علي أ:

رأيت فيما يرى النائم أننا كنا جالسين في المكان الذي نحن فيه، إذ طلعت علينا مئات من الملائكة لا أستطيع وصف ذلك النور الذي ألهمهم الله إياه. فقبل دخول الملائكة البيت أحاطت المنزل كله بخندق، والفرح ملاً وجوههم خاصة وأن الله عز وجل سهل عليها عملية الحفر بهذا المطر الغزير. فبعد دخول الملائكة إلى البيت أخذت تصف المؤمنين واحداً تلو الآخر -وتبين لي أن ذلك الترتيب محكم بالميزان العمري والله أعلم-. وبعد ذلك تقدم قليل من الملائكة وهم متميزون عن الباقي إلى الحمام لغسل قلوب الإخوة واحداً تلو الآخر. وكانت عملية الغسل سريعة. بعد هذا طلع علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في بردة بيضاء ومعه الخلفاء الراشدون الأربعة رضوان الله عليهم جميعاً، وسيدنا بلال رضي الله عنه، وسيدي عبد السلام حفظه الله، وإخوتنا المعتقلون [11] كلهم. جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم أمامنا وهو باسط بردته، تفضلت الملائكة والخلفاء الراشدون رضي الله عنهم وسيدنا بلال رضي الله عنه ومجلس الإرشاد جميعاً حفظهم الله، والإخوة السجناء إلى الشق الأيمن لرسول الله صلى الله عليه وسلم داخل البردة، وباقي الإخوان إلى الشق الأيسر لرسول الله صلى الله عليه وسلم داخل البردة. افتتح سيدنا أبو بكر رضي الله عنه المجلس في حضن رسول الله صلى الله عليه وسلم -حمد الله وأثنى عليه- وكان سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه هو الذي ألقى الكلمة. فقبل حديث سيدنا عمر رضي الله عنه، كبر سيدنا بلال رضي الله عنه: الله أكبر، فقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الآية الكريمة: "إن الله يامر بالعدل والإحسان" بدأ سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه كلامه بالآية الكريمة: "محمد رسول الله، والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم" وأصبح رضي الله عنه يتحدث عن جماعة رسول الله صلى الله عليه وسلم -المهاجرين والأنصار- وعن صفات رجالها وأخلاقهم، ليصل إلى الحديث عن رجال جماعتنا المباركة، خاصة القيادة، وما تعرضت إليه من ابتلاء وتمحيص في سبيل الله سبحانه، إذ ذاك كبر سيدنا بلال رضي الله عنه ثانية، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "والذي نفسي بيده لأنتم أحب الناس إلي من بعد أصحابي". استمر سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه في حديثه -وكان طويلاً- يبسط فيه المنهاج النبوي ليصل رضي الله عنه في الأخير إلى الخلافة على منهاج النبوة إن شاء الله تعالى، إذ ذاك كبر سيدنا بلال رضي الله عنه ثالثة، فتلا مرة أخرى رسول الله صلى الله عليه وسلم "قول الحق سبحانه وتعالى: "إن الله يامر بالعدل والإحسان".

اليزيد ف، مدينة سيدي يحيى:

"رأيت فيما يرى النائم كان أخا من الإخوة يسأل الرسول صلى الله عليه وسلم عن الجماعة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنها ضوء

جمال ز:

رأيت فيما يرى النائم أن الإخوان مرابطون في بيت الله الحرام، ومنهم من يلبس لباس الإحرام، ومنهم من لا يلبسه، وكان وقت الاستغفار، وكان مقام الحجر الأسود فارغاً. فقلت أذهب إليه وأدعوا فيه الله، وأقول في دعائي: يا ربّي اعط لسيدي عبد السلام ياسين أعلى مقام لم يصل له ولي من قبل ولا من بعد. فإذا بسيدنا "محمد صلى الله عليه وسلم يقول لي: "انظر إلى مقام سيدي عبد السلام ياسين، لقد نال الدرجات العلى

: (سالم ت (من سجن وجدة

رأيت في غرفتنا سيدي عبد السلام ياسين يذكر الله ويرتدي لباسا أخضر، وهممت بالاقتراب منه لأسأله عن موضوع "الصحة" وكيفية الحصول عليها والتحقق منها. إلا أن سيدي (فتحي.ص) اقترب منه وتحدث إليه. وتركتهما وذهبت إلى مكان الوضوء، وشرعت في الوضوء، وعلمت أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو الجالس في المكان الذي كان يجلس فيه سيدي عبد السلام، وقام الرسول صلى الله عليه وسلم يعانق الإخوة واحدا واحدا. إلا أن منهم من في قلبه مرض فإنه يصيح عند معانقة الرسول صلى الله عليه وسلم. واستغرب الإخوة من مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم، وقال سيدي "محمد ج" في غرابة: كيف يأتي الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الوقت ليعرض صحبته على مثلهم؟ ثم جاء أحد الإخوة يخبرني بأن الرسول صلى الله عليه وسلم جاء ليعرض عليك صحبته فأسرع في الوضوء، ثم أخذت الإناء وأتممت وضوئي فوق فراش لي وأنا مستقبل القبلة، والرسول صلى الله عليه وسلم ينتظرني في مكاني ويذكر الله، وعند انتهائي من الوضوء استقبلت رسول الله صلى الله عليه وسلم.

:محمد د

رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يشير إلى قصر عظيم ويقول لي: "هذا القصر للأستاذ المرشد عبد السلام ياسين ولجماعة العدل والإحسان، ولكن يصبروا إن الله مع الصابرين"

: هشام ق، مدينة الرباط

رأيت فيما يرى النائم أنني كنت واقفا أمام تقب محاط بصخور، ثم مد لي رسول الله صلى الله عليه وسلم يده الشريفة فأخرجني، وكان لابسا جلبابا مغربيا أبيض.

!!!!

رأيت فيما يرى النائم أن جميع أعضاء الجماعة كنا في الحج، وكان في الصف الأمامي سيدي عبد السلام ياسين حفظه الله إلى جوار رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر رضي الله عنه، فقام سيدنا أبو بكر فوعظنا موعظة بليغة أوصانا فيها بالسمع والطاعة وقال: "أوصيكم أن تحسنوا معايشة مرشدكم وأن تحسنوا التلمذة عليه، فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم، واتقوا الله في أمتكم، واتقوا الله في جماعتكم". ثم دعا الله أن يوفقنا لما فيه خير وأن يظهرنا على أعداء الإسلام، ولما انتهى قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بنا ركعتين قرأ فيهما بسورة السجدة والنجم، ولاحظت خلال الصلاة أن ثغرة كانت مفتوحة في الصف الأخير حاولت ملائكة الرحمان إغلاقها ولكنها لم تغلق.

!!!!

رأيت وكأن سيدي عبد السلام في بيته ينتظر زيارة ما. فجاءه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومعه سيدنا أبوبكر، جلسا يتحدثان معه ساعة، ثم سأله الرسول صلى الله عليه وسلم عن أحوال الجماعة والإخوة، فأخبره سيدي عبد السلام بأن الجماعة والإخوة بخير والحمد لله.

!!!!

رأيت الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال له: هل سيدي عبد السلام ياسين على سنتك؟ فقال له سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: "عليه وسلم: سيدي عبد السلام ياسين لا يرضى بأقل من سنتي".

!!!!

رأيت وكأن سيدي عبد السلام في بيته ينتظر زيارة ما. فجاءه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومعه سيدنا أبوبكر، جلسا يتحدثان معه ساعة، ثم سأله الرسول صلى الله عليه وسلم عن أحوال الجماعة والإخوة، فأخبره سيدي عبد السلام بأن الجماعة والإخوة بخير والحمد لله.

!!!!

شاهدت أمة رسول الله صلى الله عليه وسلم في شكل جيش وقد انقسم إلى قسمين بينهما خط واضح، ووقف أمام جبل كبير لا يجد ما يفعل، والجبل ذو ميلان حاد (حوالي 90° مع السطح). ثم أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم يجري وقال: "يالاهو" (أي هيا نذهب). وأخذ يتسلق الجبل والأمة كلها تمسك في ثيابه حتى انكشف عن ظهره الشريف صلى الله عليه وسلم وهو ماض يتسلق الجبل.

:أخت حاملة لكتاب الله

رأيت فيما يرى النائم أني أخذ بثياب الأستاذ المرشد عبد السلام ياسين حفظه الله، وهو يأخذ بثياب سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم.

Anexo 4: Relación de funcionarios despedidos o desplazados a lo largo de la campaña de 2017 contra al-Adl wa-l-Ihsane, entre los meses de diciembre de 2016 y abril de 2017.

Fuente: Comité nacional de apoyo a los afectados por los despidos arbitrarios, rueda de prensa celebrada el 20 de abril de 2017.

المعطيات حسب الجهات الإدارية:

الجهة الادارية	عدد الحالات	النسبة المئوية	
1 سوس-ماسة	21	15%	
2 الرباط-سلا-القنيطرة	19	14%	
3 مراكش-آسفي	15	11%	
4 الدار البيضاء-سطات	13	9%	
5 الشرق	14	10%	
6 طنجة-تطوان-الحسيمة	13	9%	
7 بني ملال-خنيفرة	13	9%	
8 فاس-مكناس	10	7%	
9 درعة-تافيلالت	8	6%	
10 الداخلة-وادي الذهب	5	4%	
11 كلميم-واد نون	4	3%	
12 العيون-الساقية الحمراء	3	2%	
المجموع	138	100%	

المعطيات حسب القطاعات:

القطاع	عدد الحالات	النسبة المئوية
التعليم	93	67%
الزراعة والصيد البحري	15	11%
المالية	6	4%
التجهيز	5	4%
المكتب الوطني للماء والكهرباء	7	5%
بريد المغرب	4	3%
الاتصالات	1	1%
الداخلية	1	1%
الشبيبة والرياضة	1	1%
وكالة المغرب العربي للأنباء	1	1%
الأوقاف والشؤون الإسلامية	4	3%
المجموع	138	100%

الحصيلة المحينة الخاصة بقرارات الإعفاء التعسفية إلى حدود 14 أبريل 2017

القطاع	العدد	الحثيات	العدد
التربية والتعليم	93	مدير إقليمي	01
		المفتشون	07
		أطر التوجيه التربوي	08
		المهام الإدارية (مدير، ناظر، حارس عام، مقتصد، متفقد...)	72
		مهندسون	05
المالية	06	المهندسون	02
		المتصرفون	04
الفلاحة والصيد البحري	15	مهندسون	09
		طبيب بيطري	03
		متصرف	03
وزارة التجهيز والنقل	05	مهندسون	04
		تقني	01
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية	04	خطيب	04
البريد والاتصالات	05	متصرف	03
		تقنيون	02
الشبيبة والرياضة	01	متصرف	01
الداخلية	01	مهندس	01
وكالة المغرب العربي للأنباء	01	متصرف	01
المكتب الوطني للكهرباء والماء	07	مهندس	04
		مستخدم	03
المجموع	138		